

सा हि त्य शा स्त्र

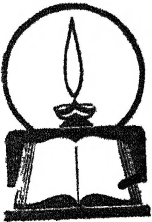
लेखक

गणेश त्र्यंबक देशपांडे

अम्. अ., वेल्थेल् वी, डी. लिट्.

री ड र इन् स स्कु त

नागपुर विश्वविद्यालय



पॉप्युलर बुक डेपो, बंबई

© ग. त्र्य देशपांडे

प्रथम सस्करण :

दिसबर १९६०

पौष १८८२

मुद्रक : मा. ह. पटवर्धन

सगम प्रेस (प्रा) लि.

३८३ नारायण पेठ

पुणे २

प्रकाशक ग. रा. भटकल

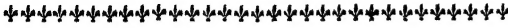
पॉप्युलर बुक डेपो

लैमिग्टन रोड

बंबई ७

आचार्याणां स्वरूपेण शास्त्रविद्याप्रवर्तनम् ।
करोति काऽपि या तस्याः पादयोरिदमर्पितम् ॥

प रि च य-



मेरे लिये यह बड़े ही हर्ष
की बात है कि प्राध्यापक

गणेश त्र्यंबक देशपांडे का—जो कि मेरे विद्यार्थी और मित्र रहे हैं—एक उत्कृष्ट ग्रंथ—‘ भारतीय साहित्यशास्त्र ’ विद्वानों के सम्मुख उपस्थित किया जा रहा है । अध्ययनकाल में ही आप बुद्धि कुशाग्रता, ज्ञानग्रहण की उत्सुकता तथा विचक्षणता आदि गुणों के समुच्चय से ख्यातिप्राप्त थे । आगे चल कर, जब आपने प्राध्यापक-वृत्ति स्वीकार की, तो सचित ज्ञान से ही सतोष न मानकर, आपने पूर्वमीमांसा, धर्मशास्त्र, साहित्यशास्त्र, सांख्यदि दर्शन आदि का गभीर अध्ययन करते हुए अपने ज्ञान का स्तर ऊँचा उठाया और तभी अपनी परिणत प्रज्ञा का फल लेखों तथा भाषणों के द्वारा विद्वानमंडली के सम्मुख उपस्थित करना आरम्भ किया । आपकी विवेचनाशैली प्रमाणपरिपुष्ट एवं प्रसादगुणयुक्त होने से, अल्प समय में ही आपका यश सर्वत्र प्रसारित हुआ तथा अनेकानेक स्थाएँ भाषणमालाओं के ग्रंथन के लिये आपको निमन्त्रित करती रही । बंबई मराठी साहित्य सघ की, ‘ वामन मल्हार जोशी व्याख्यानमाला ’ के उपलक्ष्य में आपके दिये भाषण अब ग्रन्थ रूप में प्रकाशित हो रहे हैं ।

विगत तीस चालीस वर्षों में, भारत में साहित्यशास्त्र से सबन्धित बहुत कुछ अनुसंधान हुआ है । महामहोपाध्याय डॉ॰ पा॰ वा॰ काणे, डॉ॰ सुशीलकुमार दे, डॉ॰ राघवन्, डॉ॰ शंकरन् आदि विद्वानों ने, साहित्यशास्त्र के अन्तर्गत विविध समस्याओं की गभीर चर्चा की है । डॉ॰ काणे ने एवं डॉ॰ दे ने संस्कृत साहित्यशास्त्र का सम्पूर्ण इतिहास भी लिखा है । किन्तु ये सभी ग्रन्थ अंग्रेजी में लिखे गये हैं । मराठी में प्रा॰ द॰ के॰ केळकर का ‘ काव्यालोचन ’ डॉ॰ के॰ ना॰ वाटवे का ‘ रसविमर्श ’ आदि ग्रन्थों का निर्माण तो हुआ है, किन्तु फिर भी सम्पूर्ण संस्कृत साहित्य का आलोचन करते हुए, ऐतिहासिक पद्धति से, तद्गत विविध समस्याओं का विस्तरश.

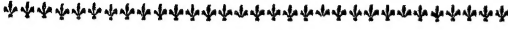
विवेचन करनेवाले ग्रन्थ की आवश्यकता थी ही। वाचीनता प्राप्ति के अनन्तर शिक्षा के माध्यम के रूप में देश भाषाओं का अधिकाधिक मात्रा में उपयोग किया जा रहा है। ऐसे समय में इन भाषाओं में स्वतन्त्र एवं विचक्षण पद्धति से लिखे ग्रन्थों की आवश्यकता और भी अधिक प्रतीत हो रही है। मराठी में साहित्यशास्त्रविषयक ग्रन्थों के इस अभाव की पूर्ति, प्रा. देशपांडे कृत इस ग्रन्थद्वारा अच्छी तरह से होगी।

प्रा. देशपांडे के ग्रन्थ के दो विभाग हैं। पूर्वार्द्ध में भरताचार्य के नाट्यशास्त्र से लेकर तो पंडित जगन्नाथ कृत रसगगाधर तक के, अर्थात् ख्रि. पू. २०० से लेकर तो ख्रिस्तोत्तर १७०० तक के लगभग दो सहस्र वर्षों की प्रवृत्ति में साहित्यशास्त्र विकास किस प्रकार होता रहा यह, भिन्न भिन्न कालखंडों में हुए ग्रन्थकारों के ग्रन्थान्तर्गत विषयों का सूक्ष्म पर्यालोचन करते हुए दर्शाया गया है। इस ग्रन्थ में, अनेक स्थानों में प्रा. देशपांडे की स्वतन्त्र प्रज्ञा का आभास मिलता है। उदाहरण के लिये, भरत द्वारा निर्दिष्ट लक्षणों का उत्तरकालीन अलंकारों से आपने प्रस्थापित किया हुआ सवन्ध देखिये। इसी तरह, भरत, भामह, वामन, आनन्दवर्धन, कुन्तक, आदि ग्रन्थकार भिन्न भिन्न संप्रदायों (Schools) के प्रवर्तक न होकर, उन्होंने 'सिद्धपर-मतानुवाद' के आधार पर निज ग्रन्थों में विषयों की विवेचना की है, यह भी प्राध्यापक देशपांडे ने सिद्ध किया है।

उत्तरार्द्ध में शब्दार्थों का स्वरूप, अभिधा, लक्षणा तथा व्यञ्जना की शक्तियाँ, व्यंग्यार्थ अर्थात् ध्वनि, रसप्रक्रिया आदि साहित्यशास्त्र के अन्तर्गत विषयों का विवेचन आकर ग्रन्थों का अनुसरण करते हुए विस्तारपूर्वक किया गया है। इनमें, 'रसप्रक्रिया' का अध्याय इस विभाग का मर्म है। अभिनवगुप्त कृत अभिनव-भारती तथा ध्वन्यालोकलोचन इन टीकाओं का सूक्ष्म अध्ययन करते हुए, उनके सिद्धान्त तथा उनके द्वारा की गयी पूर्वाचार्यों के मतों की आलोचना प्रा. देशपांडे ने अति विशद रूप में विवेचित की है। साहित्यशास्त्रान्तर्गत विविध विषयों के विवरण में व्याकरण, पूर्वमीमांसा, न्याय आदि शास्त्रों की पारिभाषिक संज्ञाओं का एवं सिद्धान्तों का उपयोग किया जाता है। ग्रन्थकार ने स्थानस्थान पर उन संज्ञाओं को एवं सिद्धान्तों को स्पष्ट किया है। इससे, जिनका उन शास्त्रों से परिचय नहीं है उनके लिये ग्रन्थकारकृत विषयप्रतिपादन सरल हो गया है। प्रस्तुत ग्रन्थ में अनेक स्थानों पर, उदाहरण के लिये संस्कृत पद्य लिये गये हैं। इन पद्यों में व्यंग्यार्थ तथा सौंदर्य स्पष्ट करने में ग्रन्थकार ने उच्च कोटी की रसिकता दर्शायी है।

आजकल मराठी में रस के विषय में चर्चा चलती है। और कई बार, विवेचक का संस्कृत ग्रन्थों से साक्षात् परिचय न होने के कारण, संस्कृत साहित्य-

ऋ ण नि र्देश



मन्दो (बुध) यश प्रार्थी गमिष्याम्युपहास्यताम् ।
प्राशुलभ्ये फले लोभादुद्धाहरिव वामन ॥
अथवा कृतवाग्द्वारे (शास्त्रे)ऽस्मिन् पूर्वसूरिभि ।
मणौ वज्रसमुत्कीर्णं सूत्रस्येवास्ति मे गति ॥

“मङ्गलादीनि शास्त्राणि
प्रथन्ते” भ ग वा न

भाष्यकार का वचन है, “पूर्वभ्यो भरतादिभ्य सादर विहितोऽञ्जलि ।” आदि मङ्गल से शास्त्र आरम्भ करने की शिष्टो की मान्य रीति है । और शास्त्रममत गिष्टाचार का पालन सर्वदा श्रय प्रद होता है ।

ऐसा समझना ठीक नहीं कि मुनि भरत से प्रचलित पूर्वसूरियो की परम्परा जगन्नाथ के अनन्तर खण्डित हुई । भाषा तथा विवेचना की पद्धति में परिवर्तन यद्यपि स्पष्ट है, तथापि साहित्यशास्त्र के आधुनिक विवेचक भी मुनि के ही गोत्रज हैं । मुनि के इन आधुनिक गोत्रजो मे, सर्वप्रथम निर्देश महामहोपाध्याय डॉ पा वा. कारोजी का ही करना आवश्यक है । साहित्यदर्पण की डॉक्टर साहब द्वारा लिखित प्रस्तावना ही है कि मुझे मीमांसा से साहित्यशास्त्र की ओर आकर्षित किया । एक ग्रन्थ की प्रस्तावना के रूप में लिखा आपका यह निबन्ध, साहित्यशास्त्र के इतिहास के रूप में मौलिक सिद्ध हुआ । इस ग्रन्थ का यह महत्त्व है कि साहित्य-ग्रन्थों के कालानुक्रम के विषय में इस ग्रन्थ का कोई भी आधार ले । डॉ सुशील-कुमार दे का Sanskrit Poetics ग्रन्थ भी इसी स्तर का है । साहित्यमीमांसा के विविध अंगों की कल्पना इस ग्रन्थ से पूर्णरूपेण आती है । इस ग्रन्थ से स्पष्ट है कि शास्त्रीय विवेचन भी साहित्य के समान आकर्षक होता है । इसके अतिरिक्त, कई लोगो को इस ग्रन्थ से अध्ययन की प्रेरणा भी प्राप्त हुई है । डॉ शंकरन् के निबन्ध,

नौ

Some Aspects of literary Criticism in Sanskrit तथा Rasa and Dhvani, डॉ लाहिरी का प्रबन्ध Concepts of Riti and Guna in Sanskrit Poetics, डॉ राघवन् के ग्रन्थ Bhoja's Shringar Prakash तथा Number of Rasas, एवम् लेखसंग्रह Some Concepts of Alankar Shastra आदि, तथा ऐसे अन्य ग्रन्थ भी साहित्यशास्त्र के प्रमेय विशेषों के पूर्ण रूप से परिचायक हैं। इनके अतिरिक्त, विभिन्न पत्रपत्रिकाओं में प्रसिद्ध स्फुट लेखन है ही।

साहित्यशास्त्र के मूल ग्रन्थों के अध्ययन में, उपर्युक्त सभी ग्रन्थों से तथा लेखों से मुझे अनेक प्रकारों से सहाय्यता मिली है और अनेक बार मेरे विचारों को गति प्राप्त हुई है। मूल ग्रन्थों के सम्बन्ध में इन ग्रन्थों का पठन तथा इन ग्रन्थों के सम्बन्ध में मूल ग्रन्थों का पुनः अवलोकन, इस प्रकार अध्ययन करने से, मेरे विचार धीरे धीरे निश्चित रूप धारण करने लगे। यह बात नहीं कि, इन ग्रन्थकारों के सभी मतों से मैं आज सहमत हूँ, किन्तु तब भी मैं इस उपकार को नहीं भूल सकता कि मेरे विचारों को गति तथा आकार इन्हीं ग्रन्थों ने दिया है। मूल ग्रन्थों के बार में क्या कहा जायें, मैं जो कुछ हूँ, इन मूल ग्रन्थों के कारण ही हूँ।

प्रकृत ग्रन्थ के पूर्वार्ध की प्रेरणा मुझे डॉ राघवन् के कुछ लेखों से मिली। डॉ राघवन् के लिये दो सुंदर लेख हैं—'Names of Sanskrit Poetics' और 'Lakshana'। इनमें से प्रथम लेख में डॉ राघवन् ने दर्शाया है कि साहित्यशास्त्र की 'अलंकार' के साथ और भी दो सजाएँ हैं—'काव्यलक्षण' और 'क्रियाकल्प'। इस लेख को पढ़ते ही, साहित्यशास्त्र के अन्तर्गत अनेक बातें मेरे सम्मुख उपस्थित हुई, एन मेरी धारणा हुई कि ये प्राचीन नाम केवल सजा के लिये न हो कर, शास्त्र के विकास की अवस्थाओं के वे द्योतक हैं। डॉ राघवन् ने लक्षणों पर लिखे निबन्ध में अभिनवगुप्तकृत विवेचना की आलोचना में, एक दो स्थानों पर अर्थ के विषय में सदेह प्रकट किया है, किन्तु मुझे प्रतीत हुआ कि निरुक्त तथा मीमांसा की सहाय्यता से, वह सदेह भी नष्ट हो सकता है। इस विषय में पण्डित ताताचार्यकृत भामह टीका तथा प्रस्तावना से भी मुझे क्वचित् आधार प्राप्त हुआ। तब, मुझे हिमन ब्रँध गयी कि मेरा तर्क गलत तो नहीं था, और इस दृष्टि से मैंने मूलग्रन्थों का पुनः अवलोकन आरम्भ किया। इसीसे, पूर्वार्ध में प्रथित विचार सिद्ध हुआ है।

मेरे ये विचार कदाचित् मन ही मन में रह जाते, अधिक से अधिक यही होता कि कुछ एक विचार लेखरूप में प्रकट हुए होते। किन्तु ये सब विचार ग्रन्थनिविष्ट होनेवाले ही थे, मानो इसी लिये, विद्वानों के सम्मुख इन्हे प्रस्तुत करने का प्रसंग भी

ग्यारह+++++

मे जो जीवन बीता, उसमे प रामप्रतापशास्त्री नित्य भागवत के छन्दो का सौंदर्य विशद करते थे। सस्कृत काव्य के सौंदर्य का आस्वादन उन्ही का सिखाया हे। म म वो वि मिराशीजी ने मुझे साहित्यशास्त्र मे प्रविष्ट किया। प. सरस्वतीप्रसाद चतुर्वेदीजी ने तत्त्वबोधिनी मे गति करायी तथा शास्त्रविवेचना की प्राचीन पद्धति की शिक्षा दी। हिस्लॉप कॉलेज-के प्रो गो के गर्दे जी ने मीमांसा मे मुझे प्रविष्ट किया। इन सभी गुरुजनो का मुझे इस समय स्मरण हो रहा हे। इन गुरुजनो ने ही मेरी सविहीपिका को प्रज्वलित किया, आजतक प्रज्वलित रखा तथा मुझे संस्कारपूत किया। यह जो कुछ मैं विद्वानो के समक्ष प्रस्तुत कर सका, यह उन्हीकी दी हुई शिक्षा का फल है। उस सविहीपिका से प्रवर्तित यह ग्रन्थरूप छोटीसी आरती मैं आज मेरे गुरुजनो के श्रीचरणो मे समर्पित करता हूँ।

गुरुवर म म नानामाहेव मिराशी जी की अब भी मेरे लिये पहले जैसी आस्था है। मेरे स्वाध्याय मे खण्ड न हो इस लिये आप नित्य सतर्क रहते है, मेरा छौटामा लेख भी क्यो न हो, गीध्र ही उसे पढ कर आप उसके विषय मे लिखते रहते है एव मुझे प्रोत्साहित करते है। और इस लिये, मैं भी चाहे जव आपका चाहे जितना समय लेता रहता हूँ। इस समय, वे वस्तुतः कार्य मे निमग्न है, किन्तु मेरा आग्रह था कि आप मेरी यह रचना पढे। आपने भी इस ग्रन्थ को पढ कर, बडे म्नेह से विद्वानो के समक्ष प्रस्तुत किया। मैं कैसे आप का ऋण चुका सकता हूँ ?

मेरे मित्र कई बार मुझे पूछते है कि, 'इस ग्रन्थ मे आप ने क्या नवीन बताया है ?' तब मुझे अभिनवभारती मे से एक प्रसंग याद आता है। रमाध्याय मे, लोल्लट आदि पूर्व आचार्यों के मतों का अभिनवगुप्त ने परीक्षणपूर्वक संशोधन किया, तब पूर्वपक्षी अभिनवगुप्त से पूछते है, 'उच्यता तर्हि परिशुद्ध तत्त्वम्।' इस पर अभिनवगुप्त उत्तर देने है, 'उक्तमेव हि तत् मुनिना, न तु अपूर्व किञ्चित्।' ऐसा ही कुछ यहाँ भी हे। इस ग्रन्थ मे जो कुछ बताया गया है वह पूर्वसूत्रियों का ही कहा हे। मैंने उनके कथन का मात्र अनुवाद किया है। मैंने अपनी कुछ नई बात नही कही, ऐसा कुछ 'अपूर्व' मेरे पास हे भी नही।

किन्तु ग्रन्थगत दोष तथा त्रुटियाँ मेरी अपनी है। पूर्वसूत्रियों से उनका मंत्रन्ध नही है। इन दोषों को मैं जानता हूँ। कई स्थानो मे इसमें अनुक्त और दुरुक्त होंगे। इन्ही मे मुद्रणदोषो का भी योग है। कई मुद्रणदोष ध्यान में नही आये, छपाई मे कई स्थानो में टाइप उखड गया है, और कई पृष्ठो मे पुरानी और आधुनिक लेखनपद्धतियों का मिश्रण हुआ है। ये सब दोष मैं देख सकता हूँ। विद्वान् इनके लिये क्षमा की दृष्टि रखे। कुछ विशेष टिप्पणियाँ, तथा विशिष्ट दोषो का एक शुद्धिपत्र साथ जोड दिया गया है। इस परसे शुद्ध करते हुए पाठक ग्रन्थ को पढे।

यह सब करने पर भी, कहा नहीं जा सकता कि ग्रन्थ पूर्ण निर्दोष हुआ है । दो आँखें कहाँ तक देख सकती हैं और दो हाथ कितना काम कर सकते हैं ? विश्व में पूर्ण और दोषरहित केवल परमेश्वर है, किन्तु उनको भी इसके लिये, सहस्राक्ष और सहस्रबाहु होना पडा । प्रार्थना है कि पाठक इस ग्रन्थ के दोष तथा त्रुटियाँ बतायेगे । द्वितीय संस्करण में उनका सशोधन अवश्य किया जायगा ।

अमरावती
वसंतपंचमी
दि २४-१-१९५६ }

ग. त्र्यं. देशपांडे

आ भा र

मेरे मित्र प्रो० श्रीनिवास गोविंद देउस्करजी ने इस ग्रन्थ का मराठी भाषा से हिन्दी भाषा में अनुवाद प्रस्तुत किया है । वे संस्कृत साहित्य के व्यासङ्गी अभ्यासक हैं और भारतीय साहित्यशास्त्र में विशेष अनुराग रखने के कारण उन्होंने यह कार्य संपन्न किया है । इस अनुवाद का कोई पारिश्रमिक भी स्वीकार न करके उन्होंने साहित्य सेवा का आदर्श चरितार्थ किया है । उनका मैं चिर ऋणी हूँ । उनका आभार किन शब्दों में प्रकट करूँ ?

उसी प्रकार मेरे मित्र श्री रामदास जी भटकलजी ने इस ग्रन्थ का आत्मीयतापूर्वक प्रकाशन किया है । उनका भी मैं ऋणी हूँ ।

नागपुर,
१ दिसंबर १९६०

ग. त्र्यं. देशपांडे

अनुक्रमिका



पूर्वाङ्क

अध्याय पहला—विषयप्रवेश—पृष्ठ १—२५

साहित्यशास्त्र, काव्यालंकार, काव्यलक्षण, क्रियाकल्प—सौंदर्यम्
अलंकार—सौंदर्यप्रतीति ही काव्यात्मा है—कवि, नागरक, सहृदय-
साहित्य-ग्रन्थों के अध्ययन की चतुःसूत्री—आजकल के अध्ययन करनेवालों
की कुछ कठिनाइयाँ—आजकल के अध्ययन करनेवालों का उत्तरदायित्व—
प्रस्तुत ग्रंथ का स्वरूप।

अध्याय दूसरा—नाट्यशास्त्र में काव्यचर्चा—पृष्ठ २६—५१

नाट्यशास्त्र की रूपरेखा—आरम्भ में दी गई किम्बदन्ती—किम्बदन्ती से
निष्कर्ष—लोकधर्मी व नाट्यधर्मी—नाट्यधर्मी अर्थात् अभिनयप्रकारों का
औचित्य—नाट्यस्थित नाट्यधर्मी काव्यस्थित वक्रोक्ति—नाट्य के
विविध अलंकार—भरतकृत काव्यालंकार तथा काव्यलक्षण—नाट्यशास्त्र
में काव्यलक्षणों का काव्यालंकारों में परिवर्तन—कई काव्यलक्षण निरुक्त
तथा मीमांसा में पाये जाते हैं।

अध्याय तीसरा—काव्यचर्चा का स्वतंत्र संसार—पृष्ठ ५२—७८

लक्षण और अलंकार : कुछ उदाहरण—गुण, अलंकार और लक्षण—इस
विभाग की आवश्यकता—लक्षणों के अलंकार कैसे हुए—काव्यचर्चा
स्वतन्त्र होने का प्रयोजन—इस विकास का ग्रन्थगत प्रमाण—भरत और
भामह—भामह का पृथक् सम्प्रदाय नहीं—प्राचीन बातों का नये
उपक्रमों में परिवर्तन

अध्याय चौथा—काव्यचर्चा का नया संसार व नई अड़चनें—पृष्ठ ७९—१८

नई काव्यचर्चा का क्षेत्र—अन्वयव्यतिरेक की शैली—अग्राम्यता, माधुर्य,
वक्रोक्ति—वक्रोक्ति के विरुद्ध ग्राम्यता है, स्वभावोक्ति नहीं—विदग्धगोष्ठी

मे चलती हुई चर्चा से ही आरम्भकालीन ग्रन्थ निर्माण हुए — भामह और दण्डी — दोनों के दृष्टिकोन में अंतर—भामह का शास्त्रकारों द्वारा विरोध — काव्यशब्दसाधुत्व (Grammar of Poetry) — भामह का काव्यन्यायनिराण्य (Logic of Poetry) — काव्य का निर्भीक आलोचक — वक्रोक्ति और अभिनय ।

अध्याय पाँचवाँ — अलंकारशास्त्र का मार्गक्रमण — पृष्ठ १६ — ११५

वक्रोक्ति, समाधिगुण और लक्षणा — भामह के उत्तरकाल में वक्रोक्ति का अमुख्यवृत्तिद्वारा विवेचन — अलंकारशास्त्र की मधुपवृत्ति — उद्भट और वामन — उद्भट के विशेष मत — उद्भट — का प्रवाह — रीतिरात्मा काव्यस्य — वामन का गुणालंकारविवेक — वामन का अलंकारविवेचन — काव्य का वामनकृत वर्गीकरण — वामन के समय में कवि कहलानेवालों के झुड़, वामन ने सत्काव्य की प्रतिष्ठा का रक्षण किया — वामन को विरोध — रुद्रटकृत काव्यविवेचन — अलंकारों में विवक्षा — रुद्रटकृतदोष-विवेचन — रुद्रटके रसविषयक मत — शब्दार्थ और रस परस्पर समुख हुए ।

अध्याय छठा — शब्दार्थों का साहित्य — पृष्ठ ११६ — १३२

साहित्यचर्चा का उत्कर्ष — आनन्दवर्धनकृत उपपत्ति—राजशेखर—प्रतिभास और अलंकार — कुन्तककृत साहित्य विवेचन — भोजकृत साहित्यविवेचन — मम्मट काव्यप्रकाश ।

अध्याय सातवाँ—मम्मट के परवर्ती ग्रन्थकार — पृष्ठ १३३ — १४२

बारहवीं शताब्दी — रुयक—हेमचन्द्र — रामचन्द्र और गुणचन्द्र — तेरहवीं शताब्दी — चौदहवीं शताब्दी — विद्यानाथ — विश्वनाथ — सोलहवीं शताब्दी — भक्तिरसचर्चा — साहित्य में चमत्कारवाद — सत्रहवीं शताब्दी — अप्पय्य दीक्षित — जगन्नाथ — साहित्यशास्त्र के पुनर्लेखन का जगन्नाथ का प्रयास ।

अध्याय आठवाँ — साहित्यशास्त्र का विकास — पृष्ठ १४३ — १४८

क्रियाकल्प — काव्यलक्षण — काव्यालंकार — साहित्य — साहित्यपद्धति संप्रदाय नहीं, विकास का क्रम ।

व्याकरणस्य पुच्छम् – साहित्यशास्त्र मे पदवाक्यविवेक – वाक्यगतगपदो के वैशिष्ट्य – वाक्य और महावाक्य – वाक्यार्थबोध अभिहितान्वयवाद – वाक्यार्थबोध अन्विताभिधानवाद – इन दोनो मतों का समुच्चय – वाक्यार्थबोध ग्रन्थार्थवाद ।

अध्याय ग्यारहवाँ—शाब्दबोध लक्ष्यार्थ, लाक्षणिक शब्द और लक्षणा —

लक्षणा के निमित्त - रूढ लक्षणा की पृष्ठभूमि में आरम्भ में प्रयोजन था ही - लक्षणा सान्तरार्थनिष्ठ व्यापार है - लक्षणा का उचित प्रयोग और अनुचित प्रयोग - वाक्यार्थवाद और लक्षणा - लक्षणा का आधारभूत प्रयोजन व्यर्थ होता है ।

लक्षणामूल ध्वनि - प्रयोजन द्वितीय लक्षणा से ज्ञात नहीं होता - विशिष्ट लक्षणा भी सम्भव नहीं है - मीमांसको की ज्ञानप्रक्रिया - अभिधामूल व्यजना - अभिधा, लक्षणा तथा व्यजना में सबध - व्यजना का सामान्य लक्षण - व्यजना अर्थवृत्ति भी है (आर्थी व्यजना) - व्यजना के भेद - व्यजनाविभाग पर आशका तथा समाधान - व्यग्यार्थ समझने के लिए प्रतिभा आवश्यक है ।

व्यंग्यार्थ – प्रतीयमान-ध्वनि – लौकिक तथा अलौकिक ध्वनि – सलक्ष्य क्रम तथा असलक्ष्यक्रम – रसादि ध्वनि क्वचित् सलक्ष्यक्रम भी हो सकता है – ध्वनि के भेद – व्यञ्जकता के भेद – रसव्यञ्जकता के कुछ प्रकार – वाक्य की रसादिव्यञ्जकता – रसादि ध्वनि ही वास्तव में काव्यात्मा है।

अध्याय चौदहवाँ — रसादि ध्वनि — पृष्ठ २३७-२४४

रस के समान भाव की भी काव्यात्मता है — विभावध्वनि और अनुभाव-ध्वनि नहीं है — रससामग्री ।

अध्याह पन्द्रहवाँ — रसप्रक्रिया — पृष्ठ २४५-३१५

भरतकृत रसविवेचन — नाट्य = रस — सग्रहकारिका — अभिनय की इति-कर्तव्यता — नाट्यभाव — भावा इति कस्मात् — नाट्यरस — रस के सबध में विविध मत — भामह और दण्डी के रसविषयक मत — उद्भट के रसविषयक मत — लोल्लट का रसविषयक मत — लोल्लट का श्रीशकुलकृत परीक्षण — कुछ अपूर्ण मत — श्रीशकुल का मत — श्रीशकुल के मत का तौतकृत परीक्षण — भट्टतौत का मत नाट्य अनुकरण नहीं है, अनुव्यवसाय है — ध्वनिकार का मत — साख्यो का सुखदुःखवाद — भट्ट नायक का मत — भट्ट नायक के मत का परीक्षण — अभिनवगुप्तकृत रसविवेचन ।

अध्याय सोलहवाँ — रसविषयक कुछ प्रश्न — पृष्ठ ३१३-३५२

लौकिक तथा अलौकिक — कारण अनुमितिलिग-विभाव — रसप्रक्रिया का विकास — 'स्थायिविलक्षणो रस — रस इति क पदार्थः ? — आस्वाद्यत्वात् — नाट्ये एव रस न तु लोके — आनन्दरूपता सर्वरसानाम् — आनन्दवादी तथा सुखदुःखवादियों की भिन्न परस्पराएँ — रस का सामान्य लक्षण तथा विशेष लक्षण — रसो का स्थायीसंचारीभाव — रस और पुरुषार्थनिष्ठा — रस तथा भाव में परस्पर सबन्ध — कविरसिक सवाद — रसविश्व ।

अध्याय सत्रहवाँ — ध्वनि के विरोधक — पृष्ठ ३५३-३९३

ध्वनि के विरोधक — अभाववादी — दीर्घ अभिधावादी — तात्पर्यवाद — वादी और ध्वनिविरोधको में भूमिकाभेद — कवित्वबीजम् प्रतिभानम् ।

अध्याय अठारहवाँ — गुणालकार — पृष्ठ ३९४-३७५

गुण रसधर्म है — अलकारो की रसव्यजकता — अनौचित्य ही काव्यदोष है — काव्य का नूतन वर्गीकरण — ध्वनिकाव्य — गुणीभूतव्यग्य — चित्रकाव्य — काव्यास्वाद एक अखण्डप्रतीति है — प्रीति और व्युत्पत्ति — उपसहार ।

परिशिष्ट — कुछ महत्वपूर्ण टिप्पणियाँ — पृष्ठ ३७६ — ३८२

भारतीय साहित्यशास्त्र

• • • • •

पूर्वार्द्ध

पूर्वार्द्ध

अध्याय पहला	: विषयप्रवेश
अध्याय दूसरा	: नाट्यशास्त्र में काव्यचर्चा
अध्याय तीसरा	: काव्यचर्चा का स्वतंत्र संसार
अध्याय चौथा	: काव्यचर्चा का नया संसार व नई अड़चने
अध्याय पाँचवाँ	: अलंकारशास्त्र का मार्गक्रमण
अध्याय छठा	: शब्दार्थों का साहित्य
अध्याय सातवाँ	: मम्मट के परवर्ती ग्रन्थकार
अध्याय आठवाँ	: साहित्यशास्त्र का विकास

उत्तरार्द्ध

अध्याय नौवाँ	: काव्यशरीर : शब्दार्थविचार
अध्याय दसवाँ	: वाच्यार्थ, वाचकशब्द और अभिधा
अध्याय ग्यारहवाँ	: शाब्दबोध : लक्ष्यार्थ, लाक्षणिक शब्द और लक्षणा
अध्याय बारहवाँ	: शाब्दबोध : व्यंजनाव्यापार
अध्याय तेरहवाँ	: व्यंग्यार्थ (ध्वनि)
अध्याय चौदहवाँ	: रसादिध्वनि
अध्याय पंद्रहवाँ	: रसप्रक्रिया
अध्याय सोलहवाँ	: रसविषयक कुछ प्रश्न
अध्याय सत्रहवाँ	: ध्वनि के विरोधक
अध्याय अठारहवाँ	: गुणालंकार
परिशिष्ट	: कुछ महत्त्वपूर्ण टिप्पणियाँ

अ ध्या य प ह ला

विषय प्रवेश

सरितामिव प्रवाहा तुच्छा प्रथम यथोत्तर विपुला ।
ये शास्त्रसमारभा भवन्ति लोकस्य ते वन्द्या ॥

नदी के प्रवाह के समान
शास्त्र का भी प्रवाह

प्रारम्भ में छोटा-सा होता है । बढते बढते वह विशाल बनता जाता है । ऐसे ही शास्त्र लोकादर के भाजन होते हैं । साहित्यशास्त्र के लिये भी यह नियम लागू होता है । आरम्भ की प्रायोगिक अवस्था के उपक्रमों से साहित्य का शास्त्र किस प्रकार विकसित हुआ हम इस भाग में देखेंगे ।

साहित्यशास्त्र—काव्यालंकार—काव्यलक्षण—क्रियाकल्प

जिस शास्त्र के लिए आज हम साहित्यशास्त्र शब्द का प्रयोग करते हैं, उसका प्राचीन नाम अलंकारशास्त्र है । 'अलंकार' शब्द का आधुनिक अर्थ अनुप्रास—उपमा आदि के लिए ही सीमित हुआ है, किन्तु प्राचीन काल में उसकी व्याप्ति कहीं अधिक थी । रस, रीति, गुण, वक्रोक्ति आदि सभी का अन्तर्भाव 'अलंकार' शब्द के अर्थ में होता था । प्राचीन परम्परा के पण्डित आज भी साहित्यशास्त्र के ग्रन्थों को 'अलंकारग्रन्थ' तथा उसके अध्येता को 'अलंकारिक' कहते हैं । कालांतर में 'अलंकार' शब्द की यह व्याप्ति सकुचित होती गई और उसके स्थानपर 'साहित्य' शब्द रूढ़ होता गया । काव्यविवेचना के प्राचीन ग्रन्थों के नामोंपर केवल दृष्टिक्षेप करने से यह स्पष्ट होता है । कुछ ग्रन्थों के नाम इस प्रकार हैं—

भामह (सन् ६००-७०० ईसवी)—काव्यालंकार;

दण्डी (सन् ६००-७०० ईसवी)—काव्यादर्श,

उद्भट (सन् ८०० ईसवी)—काव्यालकारसारसंग्रह,
वामन (सन् ८०० ईसवी)—काव्यालकारसूत्रवृत्ति,
रुद्रट (सन् ८५० ईसवी)—काव्यालकार

उपर्युक्त ग्रन्थों में केवल अलकारों की ही विवेचना नहीं, अपितु उस समय के सभी साहित्यविषयक प्रश्नों का ऊहापोह किया गया है। उदाहरणस्वरूप, भामह के ग्रन्थ में काव्यन्याय, शब्दशुद्धि आदि विषयों पर अध्याय है। वामन के ग्रन्थ में रीति पर विवेचना की गई है। रुद्रट के ग्रन्थ में तो रस पर भी विवेचना है। पर केवल दण्डी का अपवाद छोड़ दिया तो सभी ने अपने ग्रन्थों को 'काव्यालकार' यही एक नाम दिया है।

लेकिन रुद्रट के बाद ग्रन्थों के नाम कुछ भिन्न प्रकार के दिखाई देते हैं। काव्य के विविध अंगों की चर्चा जिनमें की गई है उन ग्रन्थों को 'काव्यमीमांसा', 'काव्य-प्रकाश', 'काव्यानुशासन' आदि नाम दिये गये हैं। काव्यविवेचना के किसी विशिष्ट अंग की विवेचना जिनमें हो वे ग्रन्थ उन्हीं विषयों के अनुसार नामांकित किये गए हैं। इस प्रकार ध्वनि की विवेचना जिसमें है वह ग्रन्थ 'ध्वन्यालोक'। व्यञ्जना का परिक्षण जिसमें है वह 'व्यक्तिविवेक'। रसास्वाद की प्रक्रिया जिसमें बनावट गई है वह—'हृदयदर्पण'। औचित्य की विवेचना जिसमें है वह—'औचित्यविचार-चर्चा'। इस प्रकार ग्रन्थों के नाम ग्रन्थगत विषय को लक्ष्य करके बनाये मिलते हैं। इस काल के 'अलकार' ग्रन्थों में सामान्यतया अलकारों की ही विवेचना पाई जाती है। रुद्रिक ने दो ग्रन्थ लिखे हैं—'अलकारसर्वस्व' तथा 'साहित्यमीमांसा'। इनमें से प्रथम ग्रन्थ में केवल अलकारों की विवेचना है। दूसरे ग्रन्थ में काव्य के अन्य अंगों की विवेचना है।

प्रतीत होता है, 'साहित्य' शब्द काव्यविवेचना में रुद्रट के बाद धीरे धीरे रूढ़ होता गया। 'शब्दार्थौ सहितौ काव्यम्' यह तो भामह ने पहले ही कह रक्खा था। किन्तु शब्दार्थों के 'साहित्य' की कल्पना ने रुद्रट के बाद ही स्वतंत्र रूप से जड़ पकड़ ली प्रतीत होता है। रुद्रट भी 'ननु शब्दार्थौ काव्यम्' कहकर भामह का केवल अनुवाक्यमात्र करता है। परन्तु राजशेखर के समय में (सन् ९०० ईसवी के लगभग) 'साहित्य' शब्द काव्यमीमांसा का शास्त्र अथवा विद्या के अर्थ में रूढ़ हुआ प्रतीत होता है। साहित्यविद्या अर्थात् साहित्य शास्त्र का 'पंचमी साहित्य-विद्या' इस प्रकार स्वतंत्रतया निर्देश करते हुए, राजशेखर उसे आन्वीक्षिकी, त्रयी, वाता तथा दण्डनीति इन विद्याओं की श्रेणी में स्थान देता है। इस काल में अनेकों ग्रन्थकारों ने काव्यशास्त्र के अर्थ में 'साहित्य' शब्द का प्रयोग किया हुआ मिलता है। श्रीकण्ठचरित काव्य के कर्ता मेखलकवि, लगभग राजशेखर के ही समय के

मुकुलभट्ट, उनके शिष्य प्रतिहारेन्द्रराज, अभिनवगुप्त के शिष्य भेमेन्द्र, इन सभी ने काव्यशास्त्र के लिये 'साहित्य' शब्द का ही प्रयोग किया है (१)। कुन्तक तथा भोज ने तो 'साहित्य क्या है' इसी प्रश्न को लेकर विचार किया है। और दर्शार्थों है कि भिन्नभिन्न काव्यागो का शब्दार्थों के 'साहित्य' में कैसे अन्तर्भाव होता है (२)। इसके अनन्तर रुय्यक ने 'साहित्यमीमांसा' नाम से ही स्वतंत्र ग्रन्थ की रचना की है। एवम् 'व्यक्तिविवेक' पर लिखी टीका में वह 'साहित्य' शब्द का, काव्य के मीमांसकों ने रूढ की हुई परिभाषा में निर्वचन करता है (३)। ईसा की चौदहवीं सदी में विश्वनाथ ने अपने ग्रन्थ को स्पष्टतः 'साहित्यदर्पण' नाम दिया है, जिसमें काव्य के नाट्यसहित सभी अंगों पर चर्चा की गई है। इससे प्रतीत होता है कि, 'काव्यालंकार' सज्ञा के स्थान पर, 'काव्यविवेचनशास्त्र के अर्थ में 'साहित्य' सज्ञा राजशेखर के पहले से ही रूढ होने लगी थी।

जान पड़ता है कि 'अलंकार' एवं 'साहित्य' के समान 'काव्यलक्षण' शब्द भी काव्यविवेचना के लिए एक पर्याय था। भामह ने 'काव्यालंकार' के अर्थ में 'काव्यलक्ष्म' शब्द का एक स्थान पर प्रयोग किया है (४)। और दण्डी ने भी "यथासामर्थ्यमस्माभि क्रियते काव्यलक्षणम्" इस प्रकार काव्यलक्षण शब्द का स्पष्ट रूप में प्रयोग किया है (५)। काव्य के विवेचक के अर्थ में 'अलंकार' शब्द से 'अलंकारिक' शब्द बना। 'ध्वन्यालोक' से विदित होता है कि ठीक इसी प्रकार

- १ (१) विना न साहित्यविदाऽपरत्र गुण कथञ्चित् प्रथते कवीनाम् ।—मङ्गल
 (२) पदवाक्याप्रमाणेषु तदेतत्प्रतिबिम्बितम् ।
 यो योजयति साहित्ये तस्य वाणी प्रसीदति ॥—मुकुल , अभिधावृत्तिमातृका
 (३) ‘ मीमांसासारमेधात् , पदजलधिबिधो , तर्कमाणिक्यकोशाद्
 साहित्यश्रीमुरारे —प्रतिहारैन्दुराज , उद्भट की टीका
 (४) श्रुत्वाभिनवगुप्ताख्यात् साहित्य बोधवारिधेः ।—क्षेमेन्द्र , औचित्यविचारचर्चा
 २. देखिये : ‘ साहित्यशास्त्रांतील साहित्य ’, महाराष्ट्र साहित्य पत्रिका, अंक १०१-१०२

३ 'न च काव्ये शास्त्रादिवत् अर्थप्रतीत्यर्थं शब्दमात्रं प्रयुज्यते, सहितोऽपि' दृष्टार्थयो तत्र प्रयोगात्' कहते हुए रय्यक ने 'साहित्य' शब्द का विवरण 'साहित्य तुल्यकक्षत्वेन अन्यूनान-तिरिक्तत्वम्' ऐसा दिया है। यहाँ रय्यक ने अधिकतर कुन्तक के ही शब्दों का प्रयोग किया है। विदित होता है कि आनन्दवर्धन, अभिनवगुप्त, कुन्तक आदि के ग्रन्थोंमें साहित्यकल्पना की विवेचना के साथ ही उसकी परिभाषा भी रुढ़ होने लगी थी।

- ४ अवगम्य स्वधिया च काव्यलक्ष्मं । भामहः 'काव्यालकार' । (६/६४)
५. काव्यादर्श (१/२)

‘काव्यलक्षण’ शब्द से ‘काव्यलक्षणकारी’, ‘काव्यलक्षणविधायी’ एवम् काव्यलक्षमविधायी’ आदि शब्द भी बने हैं। (६)

•इन तीन सज्ञाओं से भिन्न एक चौथी सज्ञा भी इस शास्त्र के लिए थी। वह है ‘क्रियाकल्प’। क्रियाकल्प का अर्थ है काव्यकरण के नियम। हमारी सम्मति में यह सज्ञा ‘काव्यालकार’ तथा ‘काव्यलक्षण’ सज्ञाओं से पूर्वकालिक है। एवम् साहित्यशास्त्र के विकास के आरम्भकालीन प्रायोगिक अवस्था की वह द्योतक है। क्रियाकल्प का संक्षेप में इतिहास इस प्रकार है।

वात्स्यायन के (सन् २५० ईसवी के लगभग) (७) ‘कामसूत्र’ में चौसठ कलाओं की सूची दी गई है। उसमें ‘सपाठ्य, मानसी काव्यक्रिया, अभिधानकोष, छन्दोज्ञान, क्रियाकल्प’ इस क्रम से कलाओं के नाम दिये गये हैं। सपाठ्य का अर्थ है दो या अधिक व्यक्तियों ने स्पर्धा के लिए या मनोरंजन के हेतु काव्य कण्ठस्थ करना, मानसी काव्यक्रिया का अर्थ है सस्कृत, प्राकृत या अपभ्रंश भाषा में की हुश्री नूतन काव्य-रचना, अभिधानकोष का अर्थ है शब्दसंग्रह, छन्दोज्ञान का अर्थ है वृत्तों का ज्ञान, एव क्रियाकल्प का अर्थ है काव्यकरण के नियम अर्थात् काव्यालकार। उपर्युक्त कलाओं के इस प्रकार अर्थ देते हुए कामसूत्र का टीकाकार यशोधर लिखता है— “अभिधानकोष, छन्दोज्ञान तथा क्रियाकल्प तीनों कलाएँ काव्यक्रिया की अग्रभूत हैं एवम् इन तीनों का ज्ञान काव्यनिर्माण तथा काव्य के परिशीलन के लिए आवश्यक है। ” (८) यशोधर ने काव्यक्रिया = काव्यनिर्माण, तथा क्रियाकल्प = ‘काव्य-करणविधि’ अर्थात् ‘काव्यालकार’ इस प्रकार पर्याय दिये हैं।

छन्द, अभिधान एव क्रियाकल्प अर्थात् अलकार का काव्यक्रिया अर्थात् काव्य-रचना से अतिनिकट का संबन्ध है। भामह के ग्रन्थ का विषय ‘अलकार’ है। अलकारविवेचना के इस ग्रन्थ में भामह लिखता है—

शब्दच्छन्दोऽभिधानार्था इतिहासाश्रया कथा ।

लोको युक्ति कलाश्चेति मन्तव्या काव्यवैखरी ॥

२. ‘काव्यलक्षमविधायिनि “चिरतनकाव्यलक्षणकारिणां बुद्धिभिरनुन्मीलितपूर्वम्” काव्य-लक्षणकारिभिः प्रसिद्धे आदर्शिते प्रकारलेशे’ इस प्रकार अनेक उल्लेख ‘ध्वन्यालोक’ में हैं।

७ वात्स्यायन का समय ‘कामसूत्र’ में दर्शित राजकीय स्थिति के उल्लेखों से ईसा की तीसरी शताब्दी का मध्य (ई स २५०) निर्धारित किया गया है। H C. Chakladar : *Social Life in Ancient India*, p 33.

८ काव्यक्रिया इति सस्कृतप्राकृतपञ्चशकाव्यस्य करणम्, प्रतीतप्रयोजनम्। अभिधानकोष इति उत्पलमालादि। छन्दोज्ञानमिति पिंगलादिप्रणीतस्य छन्दसो ज्ञानम्। क्रियाकल्प इति काव्य-करणविधि, काव्यालकार इत्यर्थः। त्रितयमपि काव्यक्रियाङ्गम् परकाव्यावबोधनार्थं च।

शब्दाभिधेये विज्ञाय कृत्वा विद्वद्गुपासनम् ।

सकता है? इसलिए यहाँ भी 'क्रियाकल्पविद्' का अर्थ 'काव्यरचनाशास्त्रज्ञ' ही करना पड़ता है।

'क्रियाकल्प' का 'काव्यालकार' अर्थ स्वीकार करने से क्रिया = काव्य यह अर्थ भी क्रमप्राप्त होता है। संभव है कि काव्यक्रिया से 'काव्यक्रियाकल्प' शब्द बना हो और इसकी क्लिष्टता के कारण 'क्रियाकल्प' शब्द प्रयुक्त हुआ हो। यह भी संभव है कि इसी प्रकार साहित्यिक समाज में 'काव्यक्रिया' के लिए 'क्रिया' शब्द भी रूढ़ हुआ हो। अगर इसमें कुछ तथ्य है तो कालिदास का अपने नाट्य कृति के लिए 'क्रिया' शब्द का उपयोग करना कुछ विशेष अर्थ रखता है। (११)

सारांश, साहित्यशास्त्र के इतिहास का अवलोकन करने से विदित होता है कि इस शास्त्र के लिए चार सज्ञाओं का प्रयोग होता था — क्रियाकल्प, काव्यलक्षण काव्यालकार तथा साहित्य (डॉ राघवन् *Names of Sanskrit Poetics*)

सौंदर्यम् अलकार."

'अलकार' शब्द का आधुनिक अर्थ उपमा, अनुप्रास आदि के लिए ही सीमित है। रुद्रट के समय तक इस शब्द का अर्थ अधिक व्यापक था। 'अलकार' शब्द की यह पूर्वकालिक व्याप्ति कहाँ तक थी इसका परीक्षण करना आवश्यक है। जिन्हें आज हम परम्परा के अनुसार 'अलकारवादी' कहते हैं उन भामह आदि ग्रन्थकारों के ग्रन्थों का सम्यक् ज्ञान बिना इस व्यापक अर्थ को समझ लिए ठीक प्रकार से नहीं हो सकता। भामह, उद्भट, वामन तथा रुद्रट इन सभी ने अपने ग्रन्थों को 'काव्यालकार' का ही नाम दिया है। भामह ने 'अलकार' शब्द का अर्थ कही भी दिया नहीं। 'दण्डी की सम्मति में 'अलकार' शब्द का अर्थ 'काव्य शोभाकर धर्म' होता है। (काव्यशोभाकरान् धर्मानलकारान् प्रचक्षते।) अलकार शब्द के व्यापक तथा सीमित दोनों अर्थ वामन ने दिये हैं। इस लिए वामन से आरंभ करके हम पीछे जायेंगे।

अपने ग्रन्थ का आरम्भ ही वामन 'काव्यं ग्राह्यमलकारात्' सूत्र से करता है। वास्तव में, गुणालम्कारसंस्कृत शब्दार्थों के लिए ही काव्य शब्द उपयुक्त होता है इसे वामन भलीभाँति जानता है। परन्तु केवल विवेचना के लिए शब्दार्थ = काव्य यह वामन का गहीत कृत्य है। वामन की सम्मति में काव्य की अर्थात् शब्दार्थों की

११. भाससौमिल्लकविपुत्रादीना प्रबन्धानतिक्रम्य वर्तमानकवे कालिदासस्य क्रियायां कथं बहुमानः ।—मालविकाग्निमित्रं.

प्रणयिपु वा दाक्षिण्यात् अथवा सद्वस्तुबहुमानात् ।

शृणुत जना अवधानात् क्रियामिमा कालिदासस्य ॥— विक्रमोर्वशीय

ग्राह्यता अलकारो से होती है। यह अलकार क्या है? इस पर वामन का उत्तर है “सौंदर्यम् अलकार” सौंदर्य ही अलकार है। यहाँ अलकार शब्द का अर्थ सौंदर्य किया गया है। यही अलकार शब्द का व्यापक अर्थ है। उपमा आदि इस सौंदर्य के निर्माण के लिए साधनीभूत हैं, इसलिए साधनदृष्टि से (साधन होने से)—करण व्युत्पत्ति से—उन्हे अलकार कहा गया है। यह सौंदर्यरूप अलकार शब्दार्थों के सम्बन्ध में किस प्रकार सम्पन्न होता है? इस पर वामन का कथन है—“सदोषगुणालकार-हानोपादानाम्याम्।” शब्दार्थों के सम्बन्ध में दोषत्याग से एवम् गुण तथा उपमा आदि अलकारो के स्वीकार से यह सौंदर्यरूप अलकार सम्पन्न किया जा सकता है। वामन के विचार में गुण तथा उपमा आदि अलकार काव्य के सौंदर्य के साधन हैं। इन दोनों साधनों में भेद दर्शाते हुए वामन कहता है—“काव्यशोभाया. कर्तारो गुणा, तद्वतिशयहेतव अलकारा।” गुण काव्यशोभा के कारक हेतु हैं, उपमा आदि उस शोभा के अतिशय के साधन हैं।

काव्यसौंदर्य के अर्थ में वामन ने यहाँ काव्यशोभा शब्द का प्रयोग किया है। इस शब्द को देखते ही दण्डी का “काव्यशोभाकरान् धर्मानलकारान् प्रचक्षते।”—वचन याद आता है। और वामन के “काव्यशोभाया कर्तार” इस वचन की दण्डी के ‘काव्यशोभाकरान्’ के वचन से ठीक सगति होती है। अलकार = काव्य-शोभाकर धर्म यह दण्डी का कथन है। अलकार = सौंदर्य यह वामन का मत है। किसी भी अर्थ को स्वीकार करने पर भी, अलकार शब्द से दोनों का अभिप्राय काव्य शोभा अथवा काव्यसौंदर्य से है यह स्पष्ट हो जाता है।

वामन तथा दण्डी ने ‘अलकार’ का लक्षण किया है। किन्तु भामह ने किया नहीं। परन्तु कही कही भामह ‘अलकृति’ शब्द का प्रयोग करता है। प्रतीत होता है कि निश्चय ही इन स्थानों पर सौंदर्य अथवा काव्यशोभा के अर्थ से ही भामह का अभिप्राय था। उदाहरणस्वरूप—“सुपा तिडा च व्युत्पत्तिम् वाचा वाञ्छन्त्यलंकृतिम्” अथवा “इष्टाभिधेय वक्रोक्तिरिष्टा वाचामलकृति।” यहाँ तथा अन्य समान स्थानों पर ‘अलकृति’ शब्द का सौंदर्य अर्थात् काव्यशोभा यही एक अर्थ करना पड़ता है। ‘सौंदर्य’ के अर्थ में वामन ने ‘अलकृति’ शब्द का भी प्रयोग किया है। ‘सौंदर्य-मलकार।’ सूत्र के अर्थ में वामन ने लिखा है—“अलकृतिरलकारः।” दण्डी तथा वामन के समान ‘अलकार’ सज्ञा का अर्थ न करते हुए भामह ने उसका प्रयोग किया है इसका एक कारण यह भी हो सकता है—किसी शास्त्र में किसी सज्ञा का अर्थ न किया हो और उसका प्रत्यक्ष प्रयोगमात्र किया गया हो तो स्वीकार करना पड़ता है—उस सज्ञा का विशिष्ट अर्थ उस शास्त्र के अभ्यासकों में पहले से ही ज्ञात एवम् रूढ है। संभव है कि ‘अलकार’ शब्द का ‘सौंदर्य अर्थात् काव्यशोभा’

सज्ञा दिया करते थे। इसी हेतु अनुप्रास, उपमा आदि के साथ ही गुण, सन्धि, वृत्ति, लक्षण, रस इन सभी को उन्होंने 'अलंकार' की ही सज्ञा दी है।"

सौंदर्यप्रतीति ही काव्यात्मा है

इस बात को ध्यान में रखना चाहिये कि अलंकार शब्द व्यापक अर्थ में सौंदर्य अथवा काव्यशोभा का वाचक है। इससे प्राचीन आचार्यों के मत में सौंदर्य ही काव्य का सारभूत तत्त्व निर्धारित होता है। उत्तर काल में अलंकार शब्द का अर्थ सीमित हुआ। किन्तु इस कारण सौंदर्यतत्त्व का महत्त्व काव्यचर्चा में किसी दृष्टि से कम हुआ, ऐसा समझने की कोई आवश्यकता नहीं है। उसके लिए विवेचकों ने प्राचीन आचार्यों के अलंकार शब्द प्रयोग न करते हुए चारुत्व, कामनीयक, सौंदर्य, रमणीयता आदि शब्दों का प्रयोग किया। उदा 'शब्दगताश्चारुत्वहेतवः ।', 'कामनीयकम् अनतिवर्तमानस्य ।' काव्यस्य हि ललितोचितसनिवेश चारुणः ।', 'विविधविशिष्ट-वाच्यवाचकरचनाप्रपञ्चचारुणः ।' आदि प्रयोग आनन्दवर्धन के ध्वन्यालोक में पाये जाते हैं। ध्वन्यालोक के 'प्रतिभाविशेषम्' पदपर अभिनवगुप्त का व्याख्यान है—“प्रतिभा अपूर्ववस्तुनिर्माणक्षमा प्रज्ञा । तस्या विशेषरसावेशवैशद्य सौंदर्य-निर्माणक्षमत्वम् ।” महाकवियों की प्रतिभा का विशेष यह होता है कि रसावेश के लिए आवश्यक प्रज्ञा की निर्मलता उसमें होती है। और उस निर्मलता के द्वारा उसे सौंदर्य की प्रतीति होती है। सौंदर्य के इसी प्रतीति का महाकवि के काव्य में आविर्भाव होता है। अभिनवगुप्त का यहाँ अभिप्राय यह है कि यही सौंदर्य—जो कि प्रज्ञा-निर्मल्य के द्वारा प्रतीत होता है—काव्य का स्वरूप होता है। द्वितीयोद्योत में—

किं हास्येन न मे प्रयास्यसि पुनः प्राप्तश्चिराद्दर्शनम् ।

केय निष्करुणप्रवासरुचिता केनाऽसि दूरीकृत ॥

स्वप्नान्तेष्वपि ते वदन् प्रियतमव्यासक्त कण्ठग्रहो ।

बुद्ध्वा रोदिति रिक्तबाहुवलयस्तार रिपुस्त्रीजन ॥

इस श्लोक पर लिखते हुए अभिनवगुप्त कहता है— "न हित्वया रिपवो हता, इति यावत् अनलकृतोऽयम् वाक्यार्थः तादृगयम्, अपि तु सुन्दरीभूतः।" राजा ने किया हुआ शत्रुनाश इस पद्य का वर्ण्य विषय है। किन्तु "हे राजन्, आपने शत्रुओं का नाश किया" इस वाक्य से जो अर्थ प्रतीत हुआ होता वह यहाँ प्रतीत होता नहीं। यहाँ जो अर्थ प्रतीत होता है वह सौंदर्ययुक्त है।

केवल इतना ही नहीं कि चारुत्व अर्थात् सौंदर्य काव्य के लिए आवश्यक घटक है, बल्कि सौंदर्य के बिना कोई काव्य हो ही नहीं सकता, यह अभिनवगुप्त का कथन है। 'गुणीभूतव्यग्यत्व च तेषां तथाजातीयानां सर्वेषामेवोक्तानामनुक्तानां सामान्यम्।'

तल्लक्षणो सर्व एवैते सुलक्षिता भवन्ति ।' आनन्दवर्धन के इस वाक्य के व्याख्यान के अनुसारपर अभिनवगुप्त कहते हैं—

“तथाजातीयानामिति चारुत्वातिशयवताम्—इत्यर्थं ‘सुलक्षिता इति यत्किलैषा तद्विनिर्मुक्त रूपं न तत्काव्येऽभ्यर्थनीयम् । उपमा हि ‘यथा गौस्तथा गवयः ।’ इति । रूपक ‘गौर्वाहीकः ।’ इति । श्लेष ‘द्विर्वचनेऽचि’ तन्त्रात्मक—एवमन्यत् । न चैवमादि काव्योपयोगीति ।” साराश, काव्य में अर्थ चारुत्वातिशय से युक्त चाहिये, अर्थ का सौंदर्यहीनरूप काव्य में अभ्यर्थनीय नहीं होता । ‘यथा गौस्तथा गवयः ।’ इस वाक्य में उपमासदृश रचना है । ‘गौर्वाहीकः ।’ में रूपक है और ‘द्विर्वचनेऽचि’ इस पाणिनीय सूत्र में श्लेष है । किन्तु इनका तथा इनसे सदृश अन्य वाक्यों का काव्य के लिए उपयोग नहीं हो सकता । क्यों कि उनमें सौंदर्य प्रतीत नहीं होता ।

“ इतना ही नहीं बल्कि अन्य सभी मतों के विरोध में ध्वनि का समर्थन करनेवाले अभिनवगुप्त ने सूचित किया है कि ध्वनि भी सुंदर होनी चाहिये । भट्टनायक ध्वनितत्त्व के एक विरोधक थे । उनका कहना था कि ध्वन्यर्थ की कोई सीमा न होने से, सभी स्थानों में, यहाँ तक कि ‘सिंहो बटु’ इस वाक्य में भी, काव्यत्व का स्वीकार करना पड़ेगा । इसपर अभिनवगुप्त कहते हैं—“यह ठीक नहीं । अभिव्यञ्जनीय रस के लिए उचित वाच्य, वाचक तथा रचना के प्रपञ्च से सुंदर हुए अर्थात् गुणालंकार-संस्कृत शब्दार्थों के द्वारा व्यक्त हुई ध्वनि के लिए ही ‘काव्य’ की सज्ञा है । केवल ध्वनि है इसलिए वह काव्य भी है यह कहना ठीक नहीं ।” (१२) मीमांसकों के ‘श्रुतार्थापत्ति’ में भी ध्वनित्व स्वीकार करना होगा । इस आक्षेप के उत्तर में वे कहते हैं, “ध्वनि काव्यविशेष है । गुणालंकारसंस्कृत शब्दार्थों के द्वारा व्यक्त ध्वनि ही काव्य की आत्मा है । किसी भी अन्य प्रकार की ध्वनि काव्यात्मा कतई नहीं हो सकती ।” (१३)

काव्य में तो सौंदर्य रहता ही है एवम् बिना सौंदर्य के, शब्दार्थों में काव्यत्व-व्यवहार नहीं होता इस प्रकार काव्य और सौंदर्य में अव्यभिचारी भाव अभिनवगुप्त ने अन्वयव्यतिरेक से सिद्ध किया । इसपर आक्षेपक प्रश्न करता है—“तो चारुत्वप्रतीति ही काव्य की आत्मा है यह आपको स्वीकार करना होगा ।”

१२ तेन सर्वत्रापि ध्वननसद्भावेऽपि न तथा व्यवहारः । तेन, एतन्निरवकाशं यदुक्तं हृदयदर्पणे—‘सर्वत्र तर्हि काव्यव्यवहारः स्यादिति ।’

१३ काव्यग्रहणात् गुणालंकारोपस्कृतशब्दार्थपृष्ठपाती ध्वनिलक्षण आत्मा इत्युक्तम् । तेन एतन्निरवकाशं श्रुतार्थापत्तावपि ध्वनिव्यवहारः स्यादिति ।

अभिनवगुप्त का इस पर उत्तर है—“ बिलकुल ठीक । आपका कहना हमें स्वीकार है । इस सबध में तो हमारा आपका कोई विवाद ही नहीं । ” (१४)

विदित होता है कि काव्यालंकार शब्द प्राचीन आचार्यों ने काव्यसौंदर्य के व्यापक अर्थ में प्रयुक्त किया । इस अर्थपर ध्यान देने से काव्यचर्चा के किसी भी अंग की विवेचना के लिए यह सज्ञा कैसे सुयोग्य है यह स्पष्ट होता है । अलंकार = काव्यशोभा अथवा काव्यसौंदर्य इस व्यापक अर्थ में वाच्यवाचकसंबध जब तक साहित्य के क्षेत्र में रूढ तथा ज्ञात था तब तक काव्यविवेचना के किसी भी ग्रन्थ को ‘अलंकार’ यही सज्ञा दी जाती थी । कुन्तक का ग्रन्थ ‘वक्त्रोक्तिजोवित’ नाम से परिचित है किन्तु कुन्तक ने स्वयम् अपने ग्रन्थ को ‘अलंकार’ ही कहा है । और वहाँ भी उसका काव्यसौंदर्य अर्थात् चारुत्व से ही अभिप्राय है । (१५)

किन्तु अलंकार शब्द की यह व्याप्ति ज्यों ज्यों सीमित होने लगी त्यों त्यों अलंकार तथा काव्यशोभा में वाच्यवाचकसम्बन्ध नष्ट होने लगा । अलंकार = सौंदर्य अर्थात् काव्यशोभा इस अर्थ के स्थान पर अलंकार = उपमा आदि सौंदर्यसाधन का अर्थ उपस्थित होने लगा । प्राचीन आचार्यों की दृष्टि में, वाचक अर्थ में ही अलंकारशास्त्र काव्यसौंदर्य का शास्त्र था । किन्तु अलंकार शब्द की व्याप्ति उपमा आदि के लिए ही सीमित होनेपर, अलंकार शास्त्र एवम् काव्यसौंदर्यशास्त्र में वाच्यवाचकसम्बन्ध बताना साहित्य के आचार्यों के लिए असंभव हुआ । इस लिए वे लक्षणा अथवा प्रधानव्यपदेश का आश्रय करते हुए वे ‘अलंकारशास्त्र’ का व्यापक अर्थ करने लगे (१६) । किन्तु काव्यालंकारशब्द का इतिहास देखने से तथा नाट्यशास्त्र में काव्य-

१४. यच्चोक्तम्—‘चारुत्वप्रतीतिस्तर्हि काव्यस्यात्मा स्यात् इति,’ तदङ्गीकुर्म एव । नास्ति खल्वयं विवाद ।

१५ ‘काव्यस्यायमलङ्कार कोऽप्यपूर्वो विधीयते’ इस कारिका की वृत्ति में कुन्तक लिखता है—‘ग्रन्थस्यास्य अलङ्कार इत्यभिधानम् ।’

१६. ‘यद्यपि रसालङ्काराद्यनेकविषयमिदं शास्त्रं तथापि छत्रिन्यायेन अलङ्कारशास्त्रमुच्यते ।’ यहाँ कुमारस्वामी ने उपादान लक्षणा के आधार पर अलङ्कारशास्त्र की व्याप्ति विस्तृत की है । शास्त्र में अनेक विषय होने पर भी प्रधान विषय के उद्देश्य से शास्त्र की संज्ञा बनाई जाती है इस प्रकार प्रधानव्यपदेश का आश्रय करते हुए अलङ्कारशास्त्र का व्यापक अर्थ बताया है । किन्तु प्रधानव्यपदेश का उपयोग करने में एक आपत्ति हो सकती है । काव्य में रस प्रधान अंग होता है । प्रधानव्यपदेश का उपयोग करना हो तो काव्यशास्त्र की संज्ञा रस की लक्ष्य कर के बनाई जानी चाहिये । एक ओर रस का प्राधान्य स्वीकार करना तथा दूसरी ओर प्रधानव्यपदेश के आश्रय से अलंकारों को प्राधान्य देना यह युक्तिसंगत नहीं । इसके विपरीत इतिहासमुख से अलंकार शब्द का व्यापक अर्थ करने पर इस शास्त्र की संज्ञा अलङ्कारशास्त्र क्यों बनी यह विस्पष्ट हो जाता है । और संज्ञा का निश्चित बोध भी होता है ।

सिद्धि का अध्याय इस दृष्टि से पढ़ना आवश्यक है। श्रोता अथवा दर्शको पर इष्ट परिणाम करने के लिए काव्य तथा नाट्य में क्या होना चाहिये इस पर विचार प्रारम्भिक ग्रन्थों में पाया जाता है। इस दृष्टि से विवेचना करने में आवश्यक सैद्धान्तिक विवेचना इन ग्रन्थों में की जाती थी। इसी कारण से प्रारम्भिक ग्रन्थों में प्रायोगिक विवेचना तथा सैद्धान्तिक विवेचना मिश्ररूप में पाई जाती है।

काव्यचर्चा का उद्गम रसिक मनोभूमि में है। आधुनिक काल में काव्य की चर्चा करना कुछ आसान-सा हो गया है। नूतन काव्य पढ़ने पर हम उसकी चर्चा पत्रपत्रिकाओं में कर सकते हैं। उसके लिए एकत्रित होना आवश्यक नहीं है। किन्तु प्राचीन काल में बिना एकत्रित हुए इस प्रकार की चर्चा करना असम्भव होता था। चर्चा के लिए किसी सभा का आयोजन आवश्यक होता था। ऐसी सभा को 'विदग्धगोष्ठी' कहा जाता था। गोष्ठी का अर्थ है मंडल या सभा। उस काल में काव्यगायन या काव्यचर्चा ऐसी विदग्धगोष्ठी में हुआ करती थी। विदग्धगोष्ठी में सम्मिलित होने की योग्यता रखना शिष्टता का लक्षण माना जाता था। इन विदग्धगोष्ठियों के द्वारा कवि का काव्य तथा उसकी कीर्ति का धीरे धीरे प्रसार होता था तथा अन्त में उसका किसी राजसभा में प्रवेश होता था।

विदग्धगोष्ठी में नित्य काव्य का आस्वाद ग्रहण करनेवाला तथा काव्यचर्चा का प्रवर्तक रसिक ही नागरक है। सस्कृत काव्य पर तथा काव्य के द्वारा काव्यशास्त्र पर भी नागरक के आयु क्रम का प्रभाव रहा है। दो पहर के समय शांत चित्त से मित्रोसहित काव्य गोष्ठी में काव्यास्वाद ग्रहण करनेवाला नागरक का चरित्र कैसा होगा यह देखने से साहित्यशास्त्र की अनेक समस्याओं का स्पष्टीकरण हो सकता है।

नगर का निवासी सुखसपन्न गृहस्थ नागरक कहलाता था। परन्तु सुखसपन्न का अर्थ यह नहीं कि वह निरुद्योगी रहता था। उस व्यक्ति को नागरक कहा जात था जिनमें विद्याध्ययन पूरा करने के पश्चात् निज वर्ण के लिए उचित व्यवसाय के द्वारा धनार्जन करते हुए गृहस्थाश्रम में प्रवेश किया हो। (१७) नागरक का अर्थ है विदग्धजन (नागरको विदग्धजन — 'जयमगला')। साराश, आज जिसे सुशिक्षित, सुसस्कृत, सज्जन समझा जाता है वही पूर्वकालीन नागरक है। चातुर्वर्ण्य के किसी भी वर्ण का व्यक्ति सुशिक्षित तथा शिष्ट होने पर उसे नागरक की प्रतिष्ठा प्राप्त होती थी। वात्स्यायन के वर्णन के अनुसार नागरक का दिनक्रम निम्नलिखित रूप का होता था। (१८)

१७ गृहीतविद्य प्रतिग्रह — जय — क्रय — निर्वेशाधिगते अर्थे अन्वयागतैरुभयैवो-
गार्हस्थ्यमधिगम्य नागरकवृत्तं चरेत्। (कामसूत्र १-४-१)

१८. वात्स्यायन . कामसूत्र, अधि १, अध्याय ४

ऐसा व्यक्ति नगर का मूल निवासी हो या किसी उद्योगवश नगर में रहने के लिए आया हुआ हो, वह नगर के सभ्य लोगों की बस्ती में रहा करता था। उसके घर के सामने छोटा-सा उद्यान हुआ करता था। घर के कक्ष सुविधा के अनुकूल हुआ करते थे। साधारणतः उसका घर द्विवासगृह हुआ करता था। अर्थात् घर में एक शय्यागृह और उससे सट कर बाहर की ओर आराम करने के लिए एक बैठक हुआ करती थी। ऊँचे तख्तपोश पर गद्देतकिये रख कर बैठक बनाई जाती थी। इस तख्तपोश के शिरोभाग की ओर एक छोटी-सी वेदी पर चन्दन का चूर्ण, सुगन्धित द्रव्य और पसीना थामने के लिए लेप करने के सुगन्धित चूर्ण, ताम्बूल इत्यादि वस्तुएँ रखी जाती थी। तख्तपोश के नीचे पतद्ग्रह (हाथ धोने का बर्तन), पीकदान इत्यादि वस्तुएँ रखी जाती थी। कमरे में एक ओर खूँटी पर बीणा रहती थी। दूसरी ओर एक चित्रफलक होकर उसके समीप चित्रकला की आवश्यक सामग्री रखी रहती थी। तख्तपोश के पास ही कुछ पुस्तके ऐसी रखी रहती जो हाथ बढाकर ली जा सकें। पुस्तके साधारणतया स्वकृत या परकृत काव्य की हुआ करती थी। इनके अनिर्विक्त सजावट के लिए कमरे में जगह जगह कुरटमाला अर्थात् कुरट वृक्ष से बनायी हुई नकली फूलों की मालाएँ लटकाई रहती थी। कमरे में दूसरी ओर एक बड़ी बिछायत, बिछाई रहती थी और उसपर चौसर आदि खेलने का सामान रखा रहता। वामगृह के बाहर की ओर शुकसारिकाओं के पिजड़े टंगे दिखाई देते। आँगन के बाग में एक ओर एक झूला रहता और उसके पास ही शाम की बैठक के लिए एक चबूतरा हुआ करता। शाम के समय उस पर बैठे हुए दोस्तमित्रों के साथ शरबत इत्यादि पीने का कार्यक्रम हुआ करता। नागरक के घर की हर चीज अपनी अपनी जगह इस तरह रखी रहती कि जिससे उसकी विदग्धता का परिचय मिलता। इसी सबध में यशोधर ने कहा है —“अनुरूपस्थाननिवेशनमपि वैदग्ध्यजननम्।”

इस प्रकार के घर में निवास करनेवाला नागरक प्रातः काल शुचिर्भूत हो सुदर वेष परिधान कर तथा दर्पण में वेष निरीक्षण कर, अपने काम के लिए निकलता। दोपहर काम से वापस आ कर फिर स्नान के पश्चात् भोजन करता। भोजन के बाद शुकसारिकाप्रलाप, ताबूलभक्षण इत्यादि में कुछ समय बिताता। थोड़ा आराम करने के बाद तीसरे पहर उचित वेषभूषा पहने गोष्ठीविहार के लिये जाता। इस गोष्ठीविहार में उसकी काव्यसमस्याएँ तथा कलासमस्याएँ चलती।

साधारणतया नागरक का दैनिक क्रम इस प्रकार का रहता था। किन्तु उसकी विदग्धता नैमित्तिक गोष्ठियों में विशेष रूप से प्रकाशित हुआ करती थी। घटानिबन्धन, गोष्ठीसमवाय, समापानक, उद्यानगमन, समस्याक्रीडा आदि विविध प्रकार की गोष्ठियाँ होती थी।

घटानिबन्धन का अर्थ है किसी देवता के मेले के उपलक्ष्य में एकत्रित होना। पक्ष में या महीने में एक बार नागरक सरस्वती मंदिर में एकत्रित हुआ करते थे। इसे 'समाज' कहा जाता था। (१९) विद्या तथा कला के सबन्ध में सरस्वती नागरको की अधिष्ठात्री देवी थी। निर्धारित (साधारणतया पचमी के) दिन नियुक्त नागरक सरस्वती के भवन में एकत्रित होते थे और वहाँ विविध कलाओं के कार्यक्रम तथा स्पर्धाएँ हुआ करती थी। कुशीलव तथा नटनर्तक वहाँ नाट्य के प्रयोग कर दिखाते थे। दूसरे दिन पारितोषिक वितरण समारोह हुआ करता। समेलन का एक और भेद गोष्ठीसमवाय होता था। कला में कुशल किसी वेश्या के यहाँ अथवा किसी नागरक के घर पर ही इस सभा का आयोजन हुआ करता था। समान वयस्क, समविद्य तथा समान अभिरुचि के नागरक वहाँ एकत्रित हुआ करते थे। इस गोष्ठीसमवाय में विशेषरूप से काव्यसमस्याएँ तथा कलासमस्याएँ हुआ करती थी। कला में निपुण वेश्याएँ तथा विदग्ध गणिकाएँ भी इस कार्यक्रम में भाग लिया करती थी। इस समेलन में कलाकारों का सम्मान किया जाता था। इसके अतिरिक्त समापानक, उद्यानक्रीडा आदि के निमित्त नागरक एकत्रित हुआ करते थे।

नागरकगोष्ठी में जो काव्यसमस्याएँ तथा कलासमस्याएँ चलती वह केवल पंडितों के लिए ही सीमित नहीं रहती थी। सभी प्रकार के लोग उसमें भाग लिया करते थे। समस्याओं के यह प्रयोग समय समय पर जनपदों में किये जाते थे। इसी हेतु इन सब का वर्णन करने के पश्चात् कामसूत्रकार कहते हैं—

नात्यन्त सस्कृतेनैव नात्यन्त देशभाषया ।
कथा गोष्ठीषु कथयन् लोके बहुमतो भवेत् ॥
लोकचित्तानुवर्तिन्या क्रीडामात्रैक कार्यया ।
गोष्ठ्या सह चरन् विद्वान् लोके सिद्धिं नियच्छति ॥

नागरक के सामान्य जीवनक्रम का परिणाम कवि की काव्यरचना पर तथा आनुषंगिक रूप में काव्यचर्चा पर भी हुआ करता था। कृति के इच्छुक कवि को किन् विषयों में सतर्क रहना चाहिये इस सबन्ध में राजशेखर कहता है—“कवि प्रथममात्मानमेव कल्पयेत्, कियान् मे सस्कार, क्व भगमाविषये शक्तेऽस्मि, कि रुचिलोऽहं परिवृद्धो वा, कीदृशि गोष्ठ्यां विनीतः ।” कवि का काव्य, भाषा तथा सस्कारों की, वह जिस गोष्ठी में काव्य पठन करता हो उसके गोष्ठी के सम्यं जनो के सस्कारों से सम्मानना होनी चाहिये। राजशेखर का कथन है कि भोजन के पश्चात् कवि को काव्यगोष्ठी प्रवर्तित करनी चाहिये। वह कहता है कि वहाँ प्रश्नोत्तरभेदन,

किन्तु जनता निरकुश होती है, इसलिये केवल जनापवाद से डरकर रहना भी ठीक नहीं। स्वयम् अपनी शक्ति को जानना चाहिये। कवि की अनुपस्थिति में उसके काव्य की प्रशंसा होती है। एवम् उसके देशांतर जाने के पश्चात् समाज उसकी महत्ता को समझता है। महाकवि की भी निकटवर्ती परिचितजन अवज्ञा ही करते हैं। प्रत्यक्ष कवि का काव्य, कुलस्त्री का रूप और घर के ही वैद्य की विद्या आज तक किसे अच्छी पसंद आई है? किन्तु, इस स्थिति में भी कवि के कीर्ति के प्रसार का वही एक मार्ग है। विदग्धगोष्ठी के कारण कवि की रचना समाज के सम्मुख प्रस्तुत होती है। सज्जन उसकी प्रशंसा करते हैं एवम् बाल, स्त्रियाँ आदि की मुखपरम्परा से उसका प्रचार होता है। (२१)

पूर्व 'घटानिबन्धन' नामक नैमित्तिक कवि गोष्ठी का वर्णन किया है। राज-शेखर विशेष रूप से कहता है कि स्वयम् राजा अगर कवि हो तो उसे इस प्रकार के कविसमाज (समेलन) का आयोजन करना चाहिये। केवल इतना ही नहीं, उसका कथन है कि काव्यपरीक्षा के लिए बड़े बड़े नगरों में 'ब्रह्मसभा' आयोजित करनी चाहिये और उनमें जो कवि प्रवीण या प्रमाणित हो उसका ब्रह्मरथयान तथा पटुबन्ध आदि से सम्मान करना चाहिये। काव्यगोष्ठी, कविसमाज तथा ब्रह्मसभा के द्वारा कवि के कवित्व की परीक्षा तथा उसके यश का प्रसार होता था तथा योग्यता के अनुसार उसे राजाश्रय प्राप्त होता था।

संस्कृत के साहित्यग्रन्थों में अनेक शिक्षाग्रन्थ क्यो लिखे गये होंगे, यह समझना अब सरल है। आधुनिक काल में हमें शिक्षाग्रन्थों का कोई महत्त्व तो रहा ही नहीं बल्कि शिक्षाग्रन्थों की ओर कुछ तिरस्कार से ही देखने की आधुनिक पण्डितों की प्रवृत्ति दिखाई देती है। किन्तु प्राचीन काल में काव्य का प्रसार काव्यगोष्ठी से ही होता था, काव्य भी, एक कला होने के नाते रसिक सभा में प्रदर्शित करना आवश्यक होता था, एवम् इसी कारण से यत्नपूर्वक काव्य की शिक्षा ग्रहण करना पड़ता था, इस पर ध्यान देने से पूर्व काल में शिक्षाग्रन्थों का महत्त्व क्योथम यह स्पष्ट हो जाता है। विदित होता है कि इस प्रकार की काव्यगोष्ठियों में ही साहित्यविवेचना के आरम्भ-कालीन ग्रन्थों की विचारसामग्री तैयार हुई है।

काव्यगोष्ठी में सरलता से काव्य के आस्वादन का आनन्द विदग्ध नागरक लिया करता था। आगे चल कर राजा कवि को आश्रय प्रदान करता था। ये दोनों रसिक रहते थे। इन दोनों से भिन्न तथा दोनों से कुछ विशेष योग्यता रखनेवाला काव्य का एक तीसरा भी रसिक होता था। वह था 'सहृदय'। काव्यगोष्ठी,

भिन्न अंगों से परिचय होता है। सस्कृत काव्यग्रन्थों का प्राचीन पद्धति के अनुसार अध्ययन करने में इतना परिचय भी पर्याप्त होता है। किन्तु उपर्युक्त दोनों ग्रन्थों में जो विचार विवेचित किये गये हैं, वे किसी एक विशेष क्रम से विकसित होते हुए इन ग्रन्थों में आये हैं। अगर यह जानना है कि यह विकास किस क्रम से हुआ, तो हमें मम्मट से पूर्व जो ग्रन्थकार हो गये उनका अध्ययन करना आवश्यक होता है एवम् उनके विचारों में अन्वय लगाना पड़ता है। जब तक हम इस अन्वय को नहीं समझ पाते तब तक हमारी एक ऐसी गलत धारणा रहती है कि साहित्यशास्त्र के सिद्धान्त केवल एक ही ढाँचे में ढले हुए और सम्प्रदायनिष्ठ हैं। यह धारणा अनेक अपसिद्धान्तों का कारण है। साहित्यशास्त्र के विकास का सस्कृत ग्रन्थों से अन्वेषण करने में, किसी भी शास्त्रग्रन्थ के अध्ययन के लिए आवश्यक चार नियम आँखों से ओझल नहीं किये जा सकते। वे नियम इस प्रकार हैं—

४ लक्ष्यानुसारि लक्षणम्—काव्यशास्त्र का प्रयोजन है काव्य का लक्षण निर्धारित करना। “लक्षण” का अर्थ है असाधारण धर्म। काव्यलक्षण का अर्थ है काव्य का विशेष धर्म जो वाङ्मय के अन्य प्रकारों से काव्य का भेद दर्शाता है। काव्य के इस विशेष धर्म के अन्वेषण में काव्यमीमांसकों ने उनके समक्ष जो काव्य प्रपञ्च था उसका अध्ययन किया। काव्य के इन लक्षण ग्रन्थों की जिस काल में रचना हुई उस काल में शास्त्रज्ञों के समक्ष विस्तृत सस्कृत, प्राकृत, अपभ्रंश तथा देशी वाङ्मय प्रस्तुत था। उस वाङ्मय का उन्होंने वर्गीकरण किया तथा अन्वयव्यतिरेक की रीति का अवलंबन करते हुए सामान्य नियमों की रचना करने का उपक्रम किया। इस प्रकार शनैः शनैः शास्त्रविचार प्रकट हुआ। उस काल की यह शास्त्रपद्धति आज हमें दुर्बोध होने लगी है। वैसे ही उस समय के कई काव्य प्रकार भी हम ठीक तरह से नहीं समझ पाते। इस हेतु, प्राचीन ग्रन्थों का कुछ अंश आज हमें अनुचित विस्तार सा प्रतीत होता है। किन्तु जिस काव्य के आधार पर उस शास्त्र का निर्माण हुआ उस काव्य से ऐसे अंश का स्थान स्थान पर सम्बन्ध देखना चाहिये, जिससे कि जिन्हें, हम दुर्बोध समझते हैं ऐसी कई बातों का भेद आज भी खुल सकता है। उदाहरण-स्वरूप—कई ग्रन्थों में रस पर लिखे गये अध्यायों में नायक तथा नायिकाओं के भेद, उपभेद, उनके मित्र, सहैलियाँ इत्यादि का वर्णन मिलता है। ऐसे वर्णन को हम केवल अनुचित विस्तार ही नहीं अपितु अनावश्यक भी समझते हैं। किन्तु साहित्यशास्त्र तथा नाट्यशास्त्र में उस काल में जो आन्तरिक सम्बन्ध था उस सम्बन्ध पर ध्यान देने से वे विषय उसी प्रकार से क्यों आये यह स्पष्ट हो जाता है, एवम् नाट्यशास्त्र में लिखे गये वर्णन का उस काल की समाजस्थिति से सम्बन्ध देखने का प्रयास करने से उस वर्णन का तत्कालीन महत्त्व समझने में भी कोई असुविधा नहीं होती। पीठमर्द

विट, चेट, नायिका की अनेकानेक सखियाँ अथवा कामतन्त्र में सचिवत्व करनेवाली स्त्रियाँ इन सबका प्राचीन साहित्य ग्रन्थों में वर्णित स्वरूप, ४०।१५० वर्ष पूर्व के ग्रामीण जीवन में कुछ अंश में पाया जाता था इस बात पर ध्यान देने से साहित्य ग्रन्थों में किये गये इस वर्णन का महत्त्व स्वीकृत होता है। जिस प्रकार व्याकरण प्रयोगशरणा होता है ठीक उसी प्रकार साहित्यशास्त्र भी साहित्यशरण होता है, और अगर साहित्यशास्त्र में किये गये वर्णनो का साक्षात् जीवन के स्तर से स्पष्टीकरण हो सका तो उन वर्णनों का महत्त्व और भी विशद रूप में प्रतीत होता है।

२. प्राधान्येन व्यपदेशा भवन्ति—यह नियम सभी शास्त्रों के लिये सत्य है। शास्त्रीय ग्रन्थों की रचना किस प्रकार होती है यह इस नियम से विदित होता है। शास्त्र में अनेक विषयों की प्रक्रिया बताई जाती है। जिसके सम्बन्ध में सम्पूर्ण प्रक्रिया बताई गई हो वह है प्रधानवस्तु। पीछे वही प्रक्रिया कुछ अंश में बदल कर अन्य वस्तुओं को लागू की जाती है। जिन वस्तुओं को वह लागू होती है उन्हें प्रधान-वस्तु के ही वर्ग में रखा जाता है तथा उस वर्ग को प्रधान वस्तु का ही नाम दिया जाता है। यही शास्त्रों में बताया गया प्रधान वस्तु व्यपदेश है। शास्त्रीय ग्रन्थों की रचना की यह एक रीति है। इस रीति से शास्त्रीय विवेचन-विशद होती है। साहित्यशास्त्रों के ग्रन्थ लिखने में इस पद्धति का अनुसरण किया गया है इस बात पर ध्यान न देने से अनेक विद्वानों को भ्रान्ति हुई है। उदाहरण के रूप में साहित्यग्रन्थों में दी गई रसप्रक्रिया ही लीजिये। रस के सम्बन्ध में बताई गई प्रक्रिया रस के समान ही भाव, रसाभास, भावाभास, भावोदय, भावशान्ति, भावाश्रयलता इत्यादि को भी लागू होती है। रस के समान भाव आदि का काव्यात्मत्व भी शास्त्रकारों ने स्वीकार किया है। “काव्य में रस प्रधान होता है” यह शास्त्रकार, वचन, भाव, आदि के प्राधान्य के सम्बन्ध में भी सत्य है। “प्रतीयमानस्य अन्यभेद-दर्शनेऽपि रसभावमुखेनैव उपलक्षणं प्राधान्यात्” कहते हुए आनन्दवर्धन ने रस के साथ भाव का भी प्राधान्य माना है। अभिनवगुप्त ने “व्यभिचारिणोऽपि प्राणत्वम्” बताया है। केवल इतना ही नहीं, तो “रसभावशब्देन च तदाभासतत्प्रशमावपि सगृहीतौ एव, अवान्तरवैचित्र्येऽपि तदेकरूपत्वात्” इन शब्दों में रस, भाव तथा उनकी भिन्न भिन्न छटाओं (Shades) की एकजातीयता बताई है। “वाक्य रसात्मक काव्यम्” इस प्रकार काव्य का लक्षण करनेपर, “रसात्मकम्” शब्द की व्याप्ति बताते हुए विश्वनाथ कहता है—“रस्यते इति रसः इति व्युत्पत्तिरयोगात् भावतदाभासादयोऽपि गृह्यन्ते।” यहाँ उसने “रस” शब्द का “रस्यमानता” के अर्थ में प्रयोग किया है, तथा भाव आदि में भी रस्यमानता होने से, उनमें भी काव्यात्मत्व स्पष्टरूप से स्वीकार किया है। इसी को वह “रसधर्मयोगित्वात् भावादिविषयि

रसत्वमुपचारात् ” इस प्रकार दुहराता है। साराश, काव्यात्मा होने के नाते रस के विषय में चर्चा करने में शास्त्रकारों ने भाव आदि का भी एकजातीय होने से ग्रहण किया है, एवम् उस सम्पूर्ण विवेचना को रसविवेचन अर्थात् रसप्रक्रिया की सजा प्रधानव्यपदेश के न्याय से दी है। किन्तु सस्कृत ग्रन्थों की यह शास्त्रीय पद्धति कई आधुनिक पण्डित न समझ सके और सस्कृत ग्रन्थों में भाव-काव्यपर आवश्यक विचार नहीं हुआ ऐसी अपनी धारणा उन्होंने न बना ली (२२)।

३ यथोत्तरं मुनीनां प्रामाण्यम्—यह नियम व्याकरण शास्त्र का माना जाता है। किन्तु साहित्यशास्त्र के लिये भी वह लागू हो सकता है। विशेष रूप से, जिसे साहित्यशास्त्र के विकास का अध्ययन करना हो उसके लिये उत्तरोत्तर प्रामाण्य ध्यान में रखना नितान्त आवश्यक है। किसी भी शास्त्र के विकास में उत्तरकालीन आविष्कार का प्रामाण्य होता है। इसका कारण यह है कि उत्तरकालीन विवेचना में पूर्वकालीन सभी विषयो की विवेचना तो होती ही है, और पूर्वकालीन आविष्कार से जिनकी उपपत्ति नहीं हो सकती थी उन विषयो की उपपत्ति भी सिद्ध होती है। उदाहरणार्थ, दण्डी ने काव्यमार्ग की विवेचना की है। वामन दण्डी के पश्चात् हुए। उन्होंने दण्डी की विवेचना से दोष वर्ज्य कर के गुणो की और भी ठीक प्रकार से विवेचना की, और रीति की उपपत्ति सिद्ध की। इन दोनों पूर्वाचार्यों के मतों का कुन्तक ने सकलन किया तथा उनके विचारों का अधूरापन दर्शाकर, रीतियों की विवेचना सुकुमार, विचित्र तथा मध्यम मार्ग की सज्ञाओं से और भी शास्त्रशुद्ध की, एवम् रीति कवि के स्वभाव की द्योतक किस प्रकार होती है यह दर्शाया। विश्वनाथ ने “पदसघटना रीतिरगसस्थाविशेषवत्। उपकर्त्री रसादीनाम्—।” कहकर रीति का स्वरूप निर्देशित किया तथा दण्डी और वामन ने सूचित किया हुआ उनका रसोपकार-कत्व विशद किया। इस प्रकार क्रमशः रीतियों का इतिहास है। ऐसा होने पर भी अनेक विद्वान् आज भी वामन कृत रीतिविवेचना ही प्रमाण मानते हैं एवम् उसीके आधार पर अपने सिद्धान्तों की रचना करते हैं (२३) ।

४ **सिद्धपरमतानुवाद**—साहित्यशास्त्र पर रचे गये संस्कृत ग्रन्थों में व्याकरण, न्याय, मीमांसा आदि शास्त्रों के सिद्धांतों का उपयोग प्रतिपद किया गया है। अपने मत की सिद्धि के लिये उन्होंने इन शास्त्रों के सिद्धान्तों का अनुवाद मात्र किया है। एक शास्त्र की विवेचना करने में, अन्य शास्त्रों में सिद्ध मत का अनुवाद करना ही

१२२ देखें-डॉ. मा गो देशमुख कृत 'भावगन्ध' प्रमेय की विवेचना ।

२३ देखें—डॉ मा गो देशमुख 'मराठीचें साहित्यशास्त्र'—'रीति आणि रेखा' अध्याय तथा *Sanskrit Poetics* में डॉ De ने की हुई रीति की विवेचना।

सिद्धपरमतानुवाद है। साहित्यशास्त्र के ग्रन्थों में इस प्रकार का अनुवाद अनेक स्थानों पर किया गया है (२४)। अनुवाद करने में, अनूदित सिद्धान्त की विवेचना या व्याख्यान के लिये शास्त्रकार समय देता नहीं। वह व्याख्यान हमें अपने आप ही स्वतंत्र रूप से समझ लेना चाहिये। अन्य शास्त्रों के सिद्धान्तों के समान, साहित्यशास्त्र के सम्बन्ध में अन्य ग्रन्थकारों के जो मान्य विचार हों उनका भी शास्त्रकार अनुवाद मात्र करते हैं, और आगे बढ़ते हैं। इससे ग्रन्थ की रचना मक्षेप में हो सकती है। इस प्रकार के अनूदित विचार हमें मूल ग्रन्थों से समझ लेने पड़ते हैं, एवम् प्रकृत ग्रन्थ में उनका सम्बन्ध भी जोड़ लेना पड़ता है। किसी बात का किसी ग्रन्थकार ने केवल निर्देश ही किया है, उसकी विवेचना के लिए अपेक्षाकृत अधिक पृष्ठ नहीं दिये इसलिये, उसे वह मानता नहीं था या वह बात उसे स्वीकार नहीं थी इस प्रकार शीघ्र ही हम परिणाम पर पहुँचते हैं, यह हमारी भूल है। भामह के सम्बन्ध में अनेक विद्वानों की यह भूल हुई है (२५)।

इन चार नियमों को साहित्यशास्त्र के ग्रन्थों के अध्ययन की चतुःसूत्री कहा जा सकता है। इन नियमों के अनुसार ग्रन्थ का अर्थ करना नितान्त आवश्यक है। इन नियमों की ओर ध्यान न देने से अनुचित परिणाम निकल सकते हैं।

२४. सिद्धपरमतानुवाद का एक अच्छा उदाहरण वामन के काव्यालंकारसूत्रवृत्ति में है। पौंचवे अधिकरण के प्रथम अध्याय में 'स्तनादीनां द्वित्वाविष्टा जातिः प्रायेण' सूत्र है। इस सूत्र की वृत्ति में वामन ने लिखा है—

“अथ कथं द्वित्वाविष्टत्वं जाते । तद्धि द्रव्ये न जातौ । अतद्रूपत्वात् जाते । न दोषः । तदतद्रूपत्वात् जाते । कथं तदतद्रूपत्वं जाते । तद्धि जैमिनीया जानन्ति । वयं तु लक्ष्यसिद्धौ सिद्धपरमतानुवादिनः । न चैवमतिप्रसंगः । लक्ष्यानुसारित्वान्न्यायस्य ॥”

यहाँ वामन ने लक्ष्यसिद्धि के लिये मीमांसकों के सिद्ध मत का अनुवाद किया है। मीमांसकों का यह मत ऐसा ही क्यों? इस प्रश्न पर “यह मीमांसक जानते हैं, वहीं देखें।” यह उसका उत्तर है। काव्यगत वस्तुस्थिति का जिससे स्पष्टीकरण हो ऐसा न्याय खोजने का ही साहित्य के मीमांसकों का कार्य है। वह न्याय वैसा ही क्यों यह समझाने का कार्य उस शास्त्र का है जिससे वह लिया गया हो। काव्यशास्त्र में जिन न्यायों का उपयोग किया गया वे वस्तु विवेचना के लिये उपयुक्त थे इस कारण लिये गये। न्याय के होने से वस्तुस्थिति में फर्क नहीं होता। काव्यशास्त्र काव्यानुसारी है यही वामन यहाँ सूचित करता है।

२५. डॉ. शंकर, श्री. रामस्वामी, डॉ. De आदि के भामह के सम्बन्ध में विचार देखें। इन विचारों की आलोचना आगे की है।

आजकल के अध्ययन करनेवालों की कुछ कठिनाइयाँ—

इसके अतिरिक्त और भी कई कठिनाइयाँ हमने ही निर्माण कर रखी हैं। आजकल विश्वविद्यालयों में साहित्यशास्त्र का सम्पूर्ण ग्रन्थ अध्ययन के लिये नियुक्त नहीं होता। केवल एक या दो अध्याय ही नियुक्त किये जाते हैं। उस परसे इस शास्त्र के सम्बन्ध में सामान्य ज्ञान भी प्राप्त नहीं किया जाता। इस स्थिति में रस, रीति, गुण, वक्रोक्ति, अलंकार इत्यादि के सम्बन्ध में हम कुछ गलत धारणाएँ बना लेते हैं एवम् प्राचीन ग्रन्थों के विषय में मन चाहे परिणाम निकालते रहते हैं।

आजकल अनेक विद्वानों ने रस सिद्धान्त की पुनर्व्यवस्था करने का प्रयास आरम्भ किया है। इस प्रयास में भी उन्होंने शास्त्रीय दृष्टिकोण का आवश्यक निश्चय नहीं रखा है। उदाहरणस्वरूप, 'रसविमर्श' ग्रन्थ में वीररस की विवेचना में वीररस 'के उत्साह स्थायी भाव के स्थान पर 'अमर्ष' स्थायी रखने का प्रस्ताव किया गया है। 'अमर्ष' वीररस का स्थायी हो सकता है या नहीं इस प्रश्न को क्षण भर के लिये छोड़ भी दिया और इस प्रकार स्थायी बदला जा सकता है यह स्वीकार भी कर लिया, तो भी कहना पड़ता है कि इस प्रकार स्थायी बदलने से समूचे शास्त्र पर क्या परिणाम हो सकते हैं इस बात पर ग्रन्थकार ने जरा भी ध्यान नहीं दिया। प्राचीन शास्त्रकारों ने उत्साह स्थायी मान कर युद्धवीर, दानवीर, दयावीर, इत्यादि व्यवस्था की। वीर का 'उत्साह' स्थायी हटा कर उसके स्थान पर 'अमर्ष' प्रतिष्ठित करने से इस व्यवस्था में फर्क होगा। इस प्रकार जब फर्क होगा तब, पहले जहाँ जहाँ उत्साह का सम्बन्ध था वहाँ अब अमर्ष का सम्बन्ध रहेगा। इस स्थिति में, अमर्ष के स्थायी होने के कारण पूर्व शास्त्र की पुनर्व्यवस्था करना आवश्यक होगा, एवम् यह व्यवस्था सम्पूर्ण शास्त्र के लिये किस प्रकार उपकारक सिद्ध होती है यह भी दर्शाना होगा। अन्यथा वह पुनर्व्यवस्था नहीं कहलायेगी। पूर्व शास्त्रव्यवस्था में परिवर्तन करते हुए नये प्रस्ताव रखने का कार्य, सुप्रतिष्ठित विधि में Amendment का प्रस्ताव रखने के समान ही महत्त्वपूर्ण है। केवल एक स्थान में परिवर्तन करने का प्रस्ताव रखने से काम नहीं चलता। उस परिवर्तन का समूचे शास्त्रव्यवस्था पर होनेवाला परिणाम तथा उसके लिये आवश्यक पुनर्व्यवस्था स्पष्ट रूप से प्रस्तुत करना आवश्यक होता है। रसविवेचना के सबन्ध में भी रसविमर्श तथा तत्सदृश 'अभिनवकाव्यप्रकाश' आदि अन्य ग्रन्थों में इसी प्रकार भ्रान्ति हुई है। रसप्रक्रिया के सम्बन्ध में ये विद्वान् अभिनवगुप्त का अभिव्यक्तिसिद्धान्त ग्राह्य समझते हैं किन्तु आनन्दमीमांसा में परिपुष्टिवाद के आश्रय से रस के सुखदुःखात्मक होने का परिणाम निकालते हैं। यह अर्धजर्जरीय न्याय है। प्राचीन ग्रन्थों में 'आनन्दवाद' तथा 'सुखदुःखवाद' की परम्पराएँ हैं किन्तु उनमें इस प्रकार विचारों की भ्रान्ति नहीं

है। अभिनवगुप्त की उपपत्ति से हम 'आनन्दवाद' पर पहुँचते हैं और दण्डी, वामन, लोल्लट, शकुन आदि के परिपुष्टिविचार से 'सुखदुःखवाद' पर्यवसित होता है। इस बात को प्राचीन ग्रन्थकारों ने भलीभाँति ध्यान में रखा है। इस हेतु उनकी रसमीमासा में भ्रान्ति नहीं है। इसके अतिरिक्त, ध्वनि एक पद्धति है, क्षमेन्द्र का स्वतन्त्र औचित्यविचारसम्प्रदाय है, रस जितना आस्वाद्य है उतना रसाभास नहीं आदि मत भी इसी प्रकार बनाये गये हैं।

आजकल के अध्ययन करनेवालों का उत्तरदायित्व

इस स्थिति में, ऐसे ग्रन्थ आज विश्वविद्यालयों में प्रविष्ट हुए हैं। और मभव है कि मूल सस्कृत ग्रन्थों का स्थान उन्हें प्राप्त होगा। सस्कृत ग्रन्थों का मूल से अध्ययन करने की विद्यार्थियों की प्रवृत्ति दिनप्रतिदिन कम होती जा रही है। इस दशा में, बिना मूल ग्रन्थों से तुलना किये ही इन ग्रन्थों को मूल ग्रन्थों की प्रतिष्ठा प्राप्त होगी। इन ग्रन्थों में साहित्यविचार का जो दर्शन कराया गया है, वैसाही वह मूल ग्रन्थों में है ऐसी भ्रान्ति भविष्यत् काल में विद्यार्थियों को होने की संभावना है।

इस अवस्था में सस्कृत के विद्वानों पर एक उत्तरदायित्व आता है। सस्कृत ग्रन्थों के विचारों का उन्हें सत्यदर्शन कराना चाहिये। सस्कृत ग्रन्थों में जिस प्रकार विचार हुआ है उसी प्रकार उसे प्रस्तुत करना चाहिये। उस पर से प्राचीन शास्त्रकारों का कहना स्पष्टरूप में विदित हो जायगा, मूल विचार पूर्ण रूप में अभ्यासको के समक्ष प्रस्तुत होने से उसकी श्रेष्ठकनिष्ठता निर्धारित हो जायगी। इन विचारों को प्रस्तुत करने में आग्रह रखने का कोई कारण नहीं। "अब रसव्यवस्था का अडगा निकाल लेना चाहिये।" ऐसा अगर किसीने कहा तो हम चिढ़ जाते हैं, और फिर "हमारे सस्कृत ग्रन्थों में सभी कुछ है" इस आग्रह से प्रेरित होते हैं। इसकी कोई आवश्यकता नहीं। सस्कृत ग्रन्थों के विचार पाठकों के समक्ष यथार्थ रूप में प्रस्तुत करना ही हमारा प्रधान कार्य है। वे विचार एकबार अभ्यासको के समक्ष प्रस्तुत होने पर, विचारों की आज की धारणा में वे कहाँ तक ग्राह्य अथवा अग्राह्य है यह आपही निर्धारित हो जायगा। "हेमन्त सलक्ष्यते ह्यग्नौ विशुद्धिः श्यामिकाऽपि वा।"

इसलिए यथार्थ मूल सस्कृत ग्रन्थों के भाषानुवाद होने चाहिये। इससे भरत, भामह, आनन्दवर्धन, अभिनवगुप्त अथवा मम्मट क्या कहते हैं यह अभ्यासको को प्रत्यक्षरूप में विदित होगा। दूसरों के मुख से सुनने की उन्हें जरूरत नहीं पड़ेगी। यथार्थतः ऐसा काम कोई सस्थाही कर सकती है। अकेला व्यक्ति यह बोझ नहीं उठा सकता। किन्तु तबतक बैठे रहने का भी कोई कारण नहीं। संक्षेप में क्यों न हो वह स्वरूप पाठकों के समक्ष प्रस्तुत होना चाहिये। ऐसा करने से, कम से कम इस शास्त्र की रूपरेखा तो ज्ञात होगी। ऐसा ही प्रयास इस ग्रन्थ में किया गया है।

प्रस्तुत ग्रन्थ का स्वरूप

प्रस्तुत ग्रन्थ के दो भाग किये गये हैं । साहित्यशास्त्र का विकास किस प्रकार हुआ यह पूर्वार्ध में इतिहासमुख से दर्शाया है । म म पा वा कारणे महोदय ने सस्कृत अलंकारग्रन्थों का, जो कालानुक्रम निर्धारित किया है उसे इस विवेचना में स्वीकार किया गया है । उसीके अनुसार शास्त्रविकास की अवस्थाएँ दर्शाई गई हैं । उत्तरार्ध में साहित्य के सिद्धान्तों का निरूपण किया गया है । उसमें विवेचना का क्रम मम्मटाचार्य के 'काव्यप्रकाश' का ही है । इसका एक कारण यह है कि प्राचीन सम्पूर्ण विचारों का परिगणन करने के बाद मम्मटाचार्य ने वह पद्धति के अवलंब से विद्यार्थीगण पारम्परिक पद्धति से परिचित होंगे । दूसरा कारण यह कि 'काव्यप्रकाश' या 'साहित्यदर्पण' ये दोही ग्रन्थ विश्वविद्यालयों में साधारणतया अध्ययन के लिये नियुक्त किये जाते हैं । उनके अध्ययन में भी इससे सहाय्यता होगी ।

आरम्भ में दी गई किम्बदन्ती

आरम्भ में दी गई किम्बदन्ती ही देखिये। ललित साहित्य की ओर हम किस दृष्टि से देखें यह इसमें बताया गया है। पूर्वकाल की बात है। त्रेतायुग में इन्द्र आदि देवता ब्रह्माजी के निकट गये और उन्होंने ब्रह्माजी से प्रार्थना की, “क्रीडनीयक-मिच्छामो दृश्य श्रव्य च यद् भवेत्”—जो श्रवण के लिए मधुर एवम् देखने के लिए सुंदर हो ऐसी क्रीडा हम चाहते हैं। ब्रह्माजी ने कहा “ठीक है” और ऋग्वेद आदि चार वेदों से आवश्यक अंश संगृहीत कर सब के ग्रहणयोग्य नाट्यवेद का निर्माण किया। फिर इन्द्र को बुला कर ब्रह्माजी ने कहा, “तुम लोगों में जो कुशल, विदग्ध, प्रगल्भ और जितश्रम हो उन्हें यह नाट्यवेद दो।” किन्तु देवताओं में इन गुणों से युक्त कोई था नहीं। इस लिए इन्द्र ने कहा, “पितामह, इस वेद के ग्रहण, धारण, ज्ञान अथवा प्रयोग में देवतागण समर्थ नहीं हैं, क्योंकि आपने जिन गुणों की अपेक्षा की है वे उनमें नहीं हैं।” तब ब्रह्माजी ने वह नाट्यवेद भरतमुनि को प्रदान किया। भरतमुनि ने अपने लड़कों को नाट्यवेद पढ़ाया और जिसके लिए जो काम योग्य था उसे वह देकर, भारती, आरभटी और सात्वती वृत्तियों से युक्त नाट्यप्रयोग सिद्ध किया। भरतमुनि की सिद्धता देखकर ब्रह्माजी ने कहा, “इस प्रयोग में कैशिकी वृत्ति का भी उपयोग करो।” इस पर भरत ने प्रार्थना की, “भगवन्, सिवा स्त्रीजनो के कैशिकी वृत्ति का प्रयोग असंभव है।” तब ब्रह्माजी ने नाट्यालंकार में चतुर अप्सराएँ भरत को दी।

तत्पश्चात्, थोड़े ही दिनों में इन्द्रध्वज नाम का उत्सव हुआ। उस अवसर पर भरत ने अपने नाट्य का प्रयोग प्रस्तुत किया। उसकी कथावस्तु का आशय था देवताओं ने दानवों पर पाई हुई विजय। प्रयोग चल ही रहा था कि दानवों ने उसके मध्य में विघ्न उपस्थित किये। तब ब्रह्माजी ने दानवों से पूछा, “दैत्यो, तुम प्रयोग में बाधा क्यों पहुँचा रहे हो?” इसपर विरूपाक्ष नामक दैत्य ने कहा, “पितामह, आपने देवताओं की इच्छा के अनुरूप यह नाट्यवेद निर्माण किया है। इसमें आपने हमारा प्रत्यादेश अर्थात् तिरस्कार दर्शाया है। यह आपके लिए उचित नहीं। देव और दानव दोनों आपसे ही निर्माण हुए हैं। अतः एव आपको दोनों पर समान दृष्टि रखनी चाहिये।” इसपर ब्रह्माजी ने उत्तर दिया, “दैत्यो, तुम्हें क्रोध भी नहीं करना चाहिये और विषाद भी नहीं करना चाहिये। नाट्यवेद मैंने किस प्रकार निर्माण किया इसपर ध्यान दो—

भवता देवताना च शुभाशुभ-विकल्पकैः ।

कर्मभावान्वयापेक्षी नाट्यवेदो मया कृतः ॥

१. साहित्यकार के आवश्यक गुण— नाट्यवेद अर्थात् काव्यशास्त्र के ग्रहण, धारण, ज्ञान एवम् प्रयोग के लिए साहित्यकार की कुछ विशेष योग्यता आवश्यक है। अन्य प्रकार से देवतागण श्रेष्ठ तो जरूर थे किन्तु नाट्य एवम् काव्य धारण करने के लिए आवश्यक गुण उनमें नहीं थे। कुशलता अर्थात् विवेचकशक्ति, वैदग्ध्य, प्रगल्भता तथा जितश्रमता अर्थात् आलस का अभाव ये गुण कवि अथवा नाट्यकार के लिए आवश्यक हैं। ये गुण न हों तो काव्य का निर्माण नहीं हो सकता। केवल इतना ही नहीं, रसिकता भी प्राप्त नहीं हो सकती।

२. कैशिकी अर्थात् सौंदर्यव्यापार— बिना कैशिकी के नाट्य अथवा काव्य हो नहीं सकता। “कैशिकी” ललित वृत्ति है। नाट्य अथवा काव्य का विषय कुछ भी हो, उसमें वैचित्र्य अर्थात् लालित्य न हो तो वह नाट्य अथवा काव्य नहीं हो सकता। भरत के नाट्य प्रयोग में देवता और असुरों के युद्ध की कथावस्तु थी। अर्थात् वह नाट्य का डिम या सम्बन्ध नामक भेद था एवम् उसमें प्रधान रस वीर या रौद्र था। किन्तु उसमें कैशिकी आवश्यक थी। उसमें वैचित्र्य या लालित्य होना जरूरी था। कैशिकी का अर्थ है सौंदर्यव्यापार। अभिनवगुप्त कहते हैं। “सौंदर्योपयोगी व्यापार कैशिकीवृत्ति।” उनका कथन है कि काव्य में जो भी कुछ लालित्य है वह सब कैशिकी के ही कारण है। (एव यत्किञ्चित् लालित्य तत्सर्वं कैशिकीविजृम्भितम्।)। अनेक विद्वानों की यह धारणा है कि कैशिकी का शृंगार से ही सम्बन्ध है। यह ठीक नहीं। अन्य रसों से भी उसका सम्बन्ध है। वीर अथवा रौद्र रस को ‘आरभटी’ वृत्ति अभिव्यक्त करती है किन्तु काव्य एव नाटक में इन रसों की अभिव्यक्ति में जो सौंदर्य या वैचित्र्य प्रतीत होता है वह कैशिकी है। कोई भी रस क्यों न हो उसकी अभिव्यक्ति के लिए आवश्यक अभिनय में वैचित्र्य एवम् सौंदर्य का होना आवश्यक है। वह अगर उसमें न हो तो रस की अभिव्यक्ति ही नहीं हो सकती (१)। अतएव अभिनवगुप्त ने कहा है, “इति सर्वत्र कैशिकी प्राणा।” मुनि भरत ने भी कैशिकी को “नृत्याङ्गहार-सपन्ना रसभावक्रियात्मिका” कहा है एवम् उसकी प्रतीकस्वरूप अप्सराएँ ‘नाट्यालकारचतुर’ थीं ऐसा कहा है। नाट्यालकार का अर्थ है नाट्यवैचित्र्यहेतु। नाट्यालकार की विवेचना अनुपद की जायगी।

३. साहित्य को हम किस दृष्टि से देखें— काव्य नाटक आदि को हम किस दृष्टि से देखें यह भी उपर्युक्त किम्बदन्ती से स्पष्ट होता है। देवताओं ने दैत्यों को

१६ रौद्रादिरसाभिव्यक्तौ अपि कर्तव्यताया योऽभिनय उपादीयते सोऽपि सुदरवैचित्र्य-
व्याप्ति गथा दुःश्लिष्ट अश्लिष्टो वा न रसाभिव्यक्तिहेतुर्भवति।

पराभूत करने की कथावस्तु देखकर दैत्य क्रुद्ध हुए। नाटक के कर्ता ने हमारा प्रत्यादेश किया इस प्रकार की उनकी धारणा हुई। किन्तु उनका यह क्रोध 'आन्तिमात्रकृत' था। नाट्य का उन्होंने व्यक्ति से सम्बन्ध जोड़ दिया। किन्तु ब्रह्मा ने उन्हें सत्य दृष्टि दी। नाट्य तो देवताओं का महत्त्व भी नहीं बढ़ाता और दैत्यो का अधिक्षेप भी नहीं करता। त्रैलोक्य में जो लोकचरित देखा जाता है उसीका वह अनुकरण (अनुव्यवसाय) है। नाट्य में अनेक प्रकार के भाव तथा अनेक प्रकार की अवस्थाएँ अंकित की जाती हैं। ये भाव तथा ये अवस्थाएँ लोक में जिस प्रकार प्रसिद्ध हैं उसी रूप में नाट्य में दर्शाई जाती हैं। लोक में प्रसिद्ध अवस्था दर्शाने के लिए व्यक्ति केवल प्रतीकरूप में लिए जाते हैं। क्योंकि बिना प्रतीक के लोकजीवन के भाव एवम् अवस्थाएँ अभिव्यक्त ही नहीं हो सकती। 'नाट्य' व्यक्ति की अनुकृति न होकर अवस्था की अनुकृति है। इसी हेतु नाट्य को अनुव्यवसाय कहा गया है। व्यक्ति के द्वारा प्रतीत होने पर भी नाट्यगत अवस्थाओं की प्रतीति व्यक्ति से निरपेक्ष होनी चाहिये। ऐसी व्यक्ति से निरपेक्ष अवस्थाओं का ही काव्य में आस्वादन होता है। जो यह नहीं कर पाता वह काव्य या नाटक का रसिक नहीं हो सकता। 'स्वपरगतदेशकालावस्थावेश' एक बड़ा रमविघ्न है। काव्यगत अवस्थाओं की व्यक्तिनिरपेक्षता रस के आस्वादन का मूल तत्त्व है। और वह त्रिकाल सत्य है। अवस्थाओं का प्रकटन पौराणिक अथवा ऐतिहासिक व्यक्तियों के द्वारा होने पर उनकी व्यक्तिनिरपेक्षता विशेष रूप से बताना आवश्यक नहीं होता, किन्तु आधुनिक नाम धारण करनेवाले पात्रों के द्वारा अवस्थाओं का दर्शन कराया गया हो तो लेखक के लिए कहना आवश्यक होता है कि "कल्पना से पात्रों का निर्माण किया हुआ है।" ऐसे कथन का और ब्रह्मा के कथन का हेतु एक ही है और वह यह कि काव्य एवम् नाट्य के अवस्थाओं का आस्वादन व्यक्तिनिरपेक्ष हो कर करना चाहिये।

४ कवि के लिए आवश्यक सतर्कता — रसिक ने नाट्य को व्यक्तिनिरपेक्ष दृष्टि से देखना चाहिये यह जिस प्रकार भरतमुनि कहते हैं उसी प्रकार कवि को भी वे चेतावनी देते हैं कि उसने भी अपने नाटक में विविष्ट व्यक्ति को अंकित न करते हुए व्यक्तिनिरपेक्ष अवस्था का ही अंकन करना चाहिये। कीर्ति का लाभ होने से, कवि को व्यक्तिसापेक्ष लिखने का मोह कई बार होता है। इस मोह का उसने दमन करना चाहिये। अन्यथा, उसमें कवि का अधःपतन है यह भरतमुनि ने "नटशाप" की आख्यायिका के द्वारा जतलाया है। भरतपुत्रों को नाट्यवेद अवगत हुआ और उनकी प्रशंसा होने लगी। उस प्रशंसा से वे उन्मत्त हुए और अपने ज्ञान का उपयोग दुसरो का मजाक उड़ाने में करने लगे। ऋषिमुनियों का उन्होंने मजाक उड़ाया। किसी समय वे एक हास्यकारक शिल्पक (छोटा-सा नाटक) खेले। और

उसमें ब्राह्मण तथा ऋषियों का मजाक उड़ाने के उद्देश्य से उनके ग्राम्यधर्म दिखाएँ। यह गिल्फक ऋषिमुनियों के समक्ष ही खेले। अपना इस तरह व्यक्तिगत मजाक किया हुआ देख कर मुनि क्रुद्ध हुए और क्रोध से उन्होंने भरतपुत्रों को शाप दिया—

यस्मात् ज्ञानमदोन्मत्ता न विद्याविनयान्विता ।

तस्मादेतद्धि भवता कुज्ञान नाशमेष्यति ॥

“तुम लोग ज्ञान से उन्मत्त हुए हो। विद्या से जो विनय आता है उसका तुम लोगों में पूर्ण रूप से अभाव है। इसलिये तुम्हारा यह कुज्ञान नष्ट हो।” यह शाप सुनकर भरतपुत्रों को अनुताप हुआ और उन्होंने ऋषियों की शरण ली। तब ऋषियों ने कहा, “तुम्हारी विद्या ससार में चलती रहेगी किन्तु तुम्हें फिर से प्रतिष्ठा प्राप्त न होगी।” तत्पश्चात् वे भरतपुत्र भरतजी के पास पहुँचे और उन्हें सब सम्वाद कह सुनाया। इसपर भरतजी ने कहा, “तुम्हें यह प्रायश्चित्त तो करना ही पड़ेगा। अब अपना ज्ञान दूसरों को दो जिससे वह बना रहेगा। सिवा इसके दूसरा कोई चारा नहीं।” लब्धप्रतिष्ठ कलाकारों ने भी अगर कला की सीमा को तोड़ दिया तो उनकी प्रतिष्ठा नष्ट होती है यही इस जनश्रुति का अभिप्राय है।

अब स्पष्ट होगा कि कुशलता, विदग्धता, प्रगल्भता एवम् जितश्रमता इन गुणों की काव्यशास्त्र के ग्रहण के लिए आवश्यकता क्यों है? नाट्य के अनकूल अवस्था को जानने के लिए कुशलता चाहिये। विदग्धता न होने से दर्शक व्यक्ति-निरपेक्षता से नाटक देख ही नहीं पाएँगे। प्रगल्भता न हो तो कवि अपने स्तर को छोड़ देगा और भरतपुत्रों के समान कला को नकल के लिए प्रयुक्त करेगा। और बिना जितश्रमता के इसमें से कुछ भी नहीं बन सकता। कवि तथा रसिक में अगर जितश्रमता नहीं है तो वे दोनों भी अभ्यासहीन होकर विकारों के वश में हो जायेंगे।

५. “लोकस्वभाव का अभिनय के द्वारा दर्शन हो नाट्य है—नाट्य है भावों की तथा अवस्थाओं की अनुकृति। इस अनुकृति में सौंदर्यव्यापार अभिप्रेत है ही। मतलब यह कि नाट्य के लिए दो बातों की आवश्यकता होती है। एक यह कि लोकवृत्त में देखे जानेवाले भाव तथा अवस्थाएँ। इसे लोकस्वभाव कहते हैं। दूसरी बात है सौंदर्यव्यापार। लोकस्वभाव जब सौंदर्यव्यापार के द्वारा अभिव्यक्त होता है तब वह नाट्य होता है। मुनि भरत ने यह निम्न रूप में बताया है—

योऽयं स्वभावो लोकस्य सुखदुःखसमन्वित ।

अगाद्यभिनयोपेत नाट्यमित्यभिधीयते ॥ (१।१।१६)

इनमें से लोकस्वभाव में भाव एवम् अवस्था का अन्तर्भाव होता है। तथा सौंदर्यव्यापार अभिनय से संपन्न होता है। इस श्लोक के व्याख्यान में अभिनव-

गुप्त कहते हैं—साधारणता को प्राप्त हो कर, रसिकों को (दर्शकों को) स्वस्वरूप से आस्वाद्य होनेवाला भावरूप अर्थ, अंग आदि अभिनय के द्वारा उनके सविदर्पण में संक्रान्त होना ही नाट्य है (२)। इस का अर्थ यह है कि नाट्य का फल लोकस्वभाव का दर्शन तो है ही। किन्तु उसका एकमात्र साधन अभिनय ही है। नाट्य है अभिनय रूप साधन के द्वारा लोकस्वभाव का दर्शन अन्य किसी प्रकार से वह दर्शन होने पर भी वह नाट्य नहीं होता। इसी कारण से भरत मुनि ने लिखा है—‘अनेकभेदबहुल नाट्यमस्मिन् (अभिनये) प्रतिष्ठितम्। (८।८)

लोकधर्मी व नाट्यधर्मी

किन्तु अभिनय रूप साधन के द्वारा भावों का तथा अवस्थाओं का प्रकटन कैसा होता है? भरतमुनि का कथन है कि यह प्रकटन लोकधर्मी तथा नाट्यधर्मी इन दो प्रकार के नाट्यधर्मों से होता है। एक दृष्टि से कह सकते हैं कि ये दोनों नाट्यधर्म ही अभिनय की इतिकर्तव्यता है (३)। इस इतिकर्तव्यता की विशेष विवेचना रस के अध्याय में होगी। यहाँ इतना ही ध्यान रहे कि ‘लोकधर्मी’ अनुभावाभिनय से संबद्ध है तो नाट्यधर्मी नाट्यस्थित सौंदर्यव्यापार से सम्बद्ध है।

• लोकधर्मी तथा नाट्यधर्मी के स्वरूप तथा सम्बद्ध के विषय में चर्चा करते हुए अभिनवगुप्त कहते हैं—“दोनों भी धर्मी लोकस्वभाव का अनुवर्तन करते हैं। लोक का अर्थ है जनपदनिवासी जनसमुदाय। उनका स्वभाव उनके वृत्तिप्रवृत्तियों से प्रकट होता है। भरतमुनि ने इन वृत्तिप्रवृत्तियों की पहले सूचना दी, और कहा कि तत्तत् देशों के नाट्यप्रयोगों में तत्तत् वृत्तिप्रवृत्तिविशेषों के द्वारा भावों का एवम् अवस्थाओं का दर्शन कराना चाहिये जिससे दर्शकों की प्रतीति का विधात न होगा (४) इन प्रवृत्तियों से ही द्विविध धर्मी सम्बद्ध है। नाट्यस्थित अभिनय तत्तत् लोकप्रवृत्तिविशेषों से संबद्ध होना चाहिये। साथ ही वह सौंदर्य से ओतप्रोत

२ लोकस्व सर्वस्य साधारणतया स्वत्वेन भाव्यमान चर्वमाण अर्थ नाट्यम् । स कथं गोचरीभवति इत्याह अगाधभिनयैरूपेत उपसमीपमित सविदर्पणमसिक्क्रान्त, एवं भूतो योऽर्थ, तन्नाट्यम् ॥ (अ भा भाग १, पृ ४४)

३ अभिनयस्य द्विविधा इतिकर्तव्यता—लोकधर्मी, नाट्यधर्मी च । (अ भा भाग २, पृ. २५)

४ येषु देशेषु या पूर्वं प्रवृत्ति परिकीर्तिता ।

तद्वृत्तिकाणि रूपाणि तेषु तज्ज्ञ प्रयोजयेत् ॥ (ना शा १३।५६)

इसपर अभिनवगुप्त कहते हैं ‘देशाद्यौचित्ये तच्चेष्टितव्यावर्तनेन प्रतीतिविधाताद्रसमयत्वाभावः । रसाश्च नाट्यस्य प्राणा । व्युत्पात्तिरपि वा परेव भवेत् । असत्यताशका च समूल्थातं विहङ्ग्यादेव प्रयोगम्, इत्यनेनाभिप्रायेण—तद्वृत्तिकाणि इति । (अ भा भाग २, पृ २११)

भी होना आवश्यक है। इसमें, लोकप्रवृत्तियों से सम्वादी अभिनयाश 'लोकधर्मी' है एव अभिनय का ही सौंदर्याधायक अश "नाट्यधर्मी" है (५)।

वैसे तो नाट्य ने लौकिक धर्म के अतिरिक्त अन्य कोई धर्म ही नहीं होता। फिर भी कवि और नट अपने नाटको और प्रयोगों में आकर्षण निर्माण करने के हेतु लोकागत प्रक्रिया पर अपनी कल्पना का सस्कार करते हैं और इस प्रकार उसे सौंदर्य-शाली बनाते हैं। ऐसे नाट्याश में 'नाट्यधर्मी' होती है। लोकधर्मी ही नाट्यधर्मी का आधार है। भित्ति तथा उसमें सौंदर्य का आधायक चित्र या रंग इन दोनों में जिस प्रकार आधार और आधेय का सम्बन्ध होता है उसी प्रकार लोकधर्मी एव नाट्यधर्मी में सम्बन्ध होता है (६)। ठीक है कि चित्र या रंग भित्ति के आधार के बिना नहीं रह सकता, किन्तु भित्ति में भी चित्र या रंग के बिना सौंदर्य नहीं आ सकता। उसी प्रकार, लोकधर्मी के आधार से ही नाट्यधर्मी रहती है किन्तु लोकधर्मी का सौंदर्यमय आविर्भाव भी बिना नाट्यधर्मी के हो ही नहीं सकता। दोनों धर्मियों के इस सम्बन्ध पर ध्यान देने से नाट्यशास्त्र में बताये गये धर्मिलक्षणों का मर्म विस्पष्ट होता है। नाट्यशास्त्र में धर्मी लक्षण इस प्रकार किये गये हैं—

स्वभावभावोपगतम्, शुद्ध त्वविकृत तथा।

लोकवार्ताक्रियोपेतम्, अङ्गलीलाविवर्जितम् ॥

स्वभावभिनयोपेतम्, नानास्त्रीपुरुषाश्रयम्।

यदीदृश भवेन्नाट्यम्, लोकधर्मी तु सा स्मृता ॥ (ना शा. १३।७१-७२)

अतिवाक्यक्रियोपेतम्, अतिसत्त्वातिभावकम्।

लीलाङ्गहाराभिनयम्, नाट्यलक्षणलक्षितम् ॥

स्वरालकारसयुक्तम्, अस्वस्थपुरुषाश्रयम्।

यदीदृश भवेन्नाट्यम्, नाट्यधर्मी तु सा स्मृता ॥ (ना शा १३।७३-७४)

इन लक्षणों के अनुसार नाट्यगत लोकधर्मी एवम् नाट्यधर्मी दोनों का भेद इस प्रकार दर्शाया जा सकता है—

५. लोकस्वभावमेवानुवर्तमान धर्मिद्वयम्। लोको जनपदवासी जनः। स च प्रवृत्तिक्रमेण प्रपन्नित। तत्प्रसङ्गेनैव धर्मी आयाता। सा च द्वेधा — (अ भा. भाग २, पृ २१३)

६ यद्यपि लौकिकधर्मन्यतिरेकेण नाट्ये न कश्चिद्धर्मीऽस्ति, तथापि स यत्र लोकागतप्रक्रिया-क्रमो रंजनाधिक्यप्राधान्यमधिरोहयितुं कविनटव्यापारे वैचित्र्यं स्वीकुर्वन् नाट्यधर्मी इत्युच्यते। लौकिकस्य धर्मस्य मूलभूतत्वात् नाट्यधर्मः (प्रति) वैचित्र्योद्धेखभित्तिस्थानत्वात् इति लोकधर्मीमेवादौ लक्षयति। (अ भा भाग २, पृ २१४)

नाट्यगत लोकधर्मी	नाट्यगत नाट्यधर्मी
१ स्वभावभावोपगत	१ अतिसत्त्व
२ शुद्ध और अविकृत	२ अतिभावक
३ लोकवार्ताक्रियोपेत	३ अतिवाक्यक्रियोपेत
४ अगलीलाविर्जित	४ लीलागहाराभिनय
५ स्वभावाभिनयोपेत	५ स्वरालकारसयुक्त
६ नानास्त्रीपुरुषाश्रय	६ अस्वस्थपुरुषाश्रय

नाट्य में कवि तथा नट दोनों का 'व्यापार' रहता है। भावो का अनुकीर्तन करने के लिए कवि लौकिक प्रवृत्तियों का दर्शन कथावस्तु के द्वारा कराता है। उस कथावस्तु का मूल रूप लोक में प्रसिद्ध किसी घटना या व्यवहार का होता है। इसी को उपर्युक्त लक्षण में 'लोकवार्ता क्रियोपेत' कहा है। लोकवार्ता का अर्थ है लोक-प्रसिद्धि और क्रिया का अर्थ है घटना या व्यवहार। यही लोकधर्म है। नाट्य को कथावस्तु का जितना अंश ऐसी लोकवार्ताक्रिया से युक्त होता है उतना नाट्यांश लोकधर्मी है। किन्तु कवि मूल घटना को उसी रूप में प्रस्तुत नहीं करता। अपनी कल्पना से वह उसका कुछ विस्तार करता है या उसमें कुछ परिवर्तन करता है। ऐसे नाट्यांश को भरत ने 'अतिवाक्यक्रियोपेत' कहा है। नाट्य का यह कल्पित अंश 'नाट्यधर्मी' है। उदाहरणस्वरूप रामकथापर रचित नाटक लिए जा सकते हैं। राम वनवास गये अयोध्या से, वे भी कैकेयी और दशरथ के वचनानुसार। मूल रामायण की कथा के अनुसार इसमें रावण का कोई हाथ न था। किन्तु भवभूति ने महावीरचरित में मूल कथा में परिवर्तन किया है। उसने दर्शाया है कि रामचंद्र जी का नाश करने की रावण ही की इच्छा थी और इस कारण रामचंद्रजी को किसी बहाने वह दण्डकारण्य में लाना चाहता था। इस लिए उसने शूर्पणखा को ही मथुरा के वेष में रामचंद्रजी के निकट भेजा। रामचंद्रजी का विवाह हाल ही में संपन्न हुआ था और वे अबतक मिथिला ही में थे। शूर्पणखा रामचंद्रजी से मिथिला में ही मिली और कैकेयी के सदेश के बहाने रामचंद्रजी को बन में जाने को कहा। उसके अनुसार रामचंद्रजी बन में गये। यहाँ 'कैकेयी के वचन के अनुसार रामचंद्रजी वन में जाते हैं' इतना नाट्यांश 'लोकवार्ताक्रियोपेत' होने से 'लोकधर्मी' है। किन्तु भवभूति ने उसकी पृष्ठभूमि के रूप में दी हुई काल्पनिक कारणपरम्परा 'अतिवाक्यक्रियोपेत' होने से 'नाट्यधर्मी' है। रसिको को अनुभव होगा कि यह परिवर्तन रस की दृष्टि से उचित है क्योंकि इस नाटक में प्रधान वीररस का परिपोष करने के लिए नाट्यधर्म के अनुसार किया गया है। कवि जिस प्रकार कथावस्तु में परिवर्तन करता है उसी प्रकार अगर नाट्यधर्म के लिए आवश्यक

हो तो, कई बार वह पात्रों की मूल चित्तवृत्ति में भी परिवर्तन करता है। लोक-प्रवृत्ति के अनुसार कई लोगों के स्वभाव का एक निश्चित ढाँचा-सा बना रहता है। पात्र अगर ऐतिहासिक हो तो उनकी चित्तवृत्ति पहले से ही लोगों को ज्ञात रहती है। कवि ने इन चित्तवृत्तियों को अगर मूल के अनुसार या लोकप्रवृत्ति के अनुसार दर्शाया हो तो वह चित्तवृत्ति अथवा भाव 'स्वभावभावोपगत', 'अविकृत' और 'शुद्ध' होता है। इस लिए यह अश 'लोकधर्मी' है। किन्तु इसमें भी कवि नाट्यधर्म के अनुसार, सौंदर्य लाने के लिए अनेकश परिवर्तन करता है एवं अपनी कल्पना से पात्र के मूल स्वभाव को भी कुछ बदल देता है। यह नाट्याश नाट्यधर्मी है। इस का उदाहरण अभिनवगुप्त ने 'तापसवत्सराज' नाटक में विदूषक का दिया है। सामान्य प्रवृत्ति के अनुसार विदूषक उतावला होता है, कोई भी कार्य वह ठीक तरह से नहीं कर पाता, कोई बात उसके मन में नहीं रह सकती। किन्तु 'तापसवत्सराज' में विदूषक समयपर मन्त्री के समान गम्भीर एवं भन्त्रगुप्ति रखने वाला दिखाया है। यह नाट्यधर्म के अनुसार किया हुआ परिवर्तन है। ऐतिहासिक उदाहरण भास के दो नाटक 'दूतवाक्य' तथा 'ऊरुभग' के लिए जा सकते हैं। दोनों नाटकों में दुर्योधन का पात्र है। 'दूतवाक्य' में दुर्योधन महाभारत के दुर्योधन के सदृश ही है। उसकी स्वभावरेखा 'स्वभावभावोपगत', 'शुद्ध' एवं 'अविकृत' है। यह नाट्याश लोकधर्मी है। किन्तु ऊरुभग में भास ने दुर्योधन में इतना परिवर्तन किया है कि प्रतीत होता है वह उद्धत स्वभाव छोड़कर धीरोदात्त बन गया हो। यहाँ दुर्योधन का पात्र 'अतिसत्त्व' तथा 'अतिभावक' होने से नाट्यधर्मी है।

कवि के व्यापार में लोकधर्मी और नाट्यधर्मी का स्वरूप हमने देखा। नट के व्यापार में भी यह धर्म होते हैं। उनका स्वरूप अब हम देखेंगे।

अभिनय के द्वारा भावों की अभिव्यक्ति करना नटव्यापार है। इस व्यापार में भावों की अभिव्यक्ति के लिए आवश्यक अनुभावादिके अभिनय लौकिक वृत्तिप्रवृत्तियों से सवादी रहना आवश्यक है। इस प्रकार नटव्यापार का लोक की वृत्तिप्रवृत्तियों से सवादी अश नटगत लोकधर्मी है। इससे अतिरिक्त केवल शोभाकारक अभिनयाश नटगत नाट्यधर्मी है। भरतमुनि का कथन है कि नटगत लोकधर्मी अगलीलाविवर्जित, स्वभावाभिनयसे युक्त एवं नानास्त्रीपुरुषाश्रय होती है। और नटगत नाट्यधर्मी लीलागहारों से युक्त नाट्यचलक्षणों से लक्षित तथा अस्वस्थ पुरुषाश्रित होती है। यहाँ, नानास्त्रीपुरुषाश्रित अर्थात् विविध स्त्री-पुरुषों की स्वभावतः (बिना अभ्यास के) होनेवाली चेष्टाएँ या हरकतें तथा अस्वस्थ-पुरुषाश्रित अर्थात् पुरुष ने अभ्यास के द्वारा प्राप्त किये हुए नारी के व्यापार या नारी

ने अग्न्यास के द्वारा प्राप्त किये हुए पुरुष के व्यापार इस प्रकार अभिनवगुप्त ने अर्थ दिये हुए हैं। आज की भाषा में, स्त्रियों के काम स्त्रियों ने तथा पुरुषों के काम पुरुषों ने करना यह है नटगत लोकधर्मी एवं स्त्रियों के काम पुरुषों ने या पुरुषों के काम स्त्रियों ने करना यह है नटगत नाट्यधर्मी।

योऽयं स्वभावो लोकस्य सुखदुःखक्रियात्मकः ।

सुखदुःखक्रियात्मक लोकस्वभाव जब सगीत आदि अंग तथा अभिनय से संयुक्त होता है तब वह नाट्यधर्मी ही होती है। नाट्यधर्मी का यह व्यापक अर्थ बतलाकर मनि भरत कहते हैं—

न ह्यग्राभिनयात् किञ्चित् ऋते राग प्रवर्तते ॥

सर्वस्य सहजो भाव सर्वोह्यभिनयोऽर्थत ।

अङ्गालकार चेष्टा तु नाट्यधर्मी प्रकीर्तित ॥ (ना शा १३।८४, ८५)

“नाट्यप्रयोग नित्य नाट्यधर्मी से युक्त होना चाहिये । क्यों कि सिवा गीत आदि अगो के तथा अभिनय के राग अर्थात् रसिको की प्रीति या आनन्द निर्माण नहीं हो सकता । भाव तो सभी में स्वभावतः रहता है (इस लिए वह लोकधर्मी है) । नाट्य में अभिनय, अर्थ के अर्थात् इस अभिनेय भाव के अनुगुण होता है, इस लिए चेष्टा, गण, लक्षण इत्यादि अग तथा उपमा आदि अलंकार, ये सब व्यापार

नाट्यधर्मी ही है।” इसपर अभिनवगुप्त कहते हैं — “कविगत हो या नटगत हो, वागगालकाररूप नाट्यधर्मी कलाकृति का प्राण ही होती है। यह नाट्यधर्मी रूप अभिनय किसी अर्थ की अपेक्षा से होता है, तथा वह अर्थ उस अभिनय से अभिव्यक्त होता है। यह अभिव्यक्त होनेवाला अर्थ भावरूप होता है एव सब में सहजरूप में रहता है। इस लिए यह सहज भावरूप अर्थ लोकधर्मी है। यह लोकधर्मी नाट्यधर्मी का आधार होती है एव उन दोनों में सवादित्व होता है। (७) ”

नाट्यधर्मी अर्थात् अभिनयप्रकारो का औचित्य

लोकधर्मी तथा नाट्यधर्मी के सबन्धपर ध्यान देने के बाद अब हम जरा पीछे मुड़कर देखें। भरत ने नाट्य का लक्षण इस प्रकार किया है—

योऽयं स्वभावो लोकस्य सुखदुःखसमिन्वितः ।

अङ्गाद्यभिनयोपेतो नाट्यमित्याभिधीयते ॥ (१।१।१६)

• और नाट्यधर्मी का लक्षण इस प्रकार किया है—

योऽयं स्वभावो लोकस्य सुखदुःखक्रियात्मकः ।

सोऽङ्गाभिनयसयुक्तो नाट्यधर्मी प्रकीर्तिता ॥ (१३।८१) .

इन दोनों लक्षणों का एकत्र विचार करने से नाट्य और नाट्यधर्मी में आन्तरिक सम्बन्ध विस्पष्ट हो जाता है। सुखदुःखात्मक लोकस्वभाव लोकधर्म है। यह लोकधर्म अभिनय से उपेत होना अर्थात् रसिकहृदय में सक्रान्त होना ही नाट्य है। यह अभिनय लोकस्वभाव से सयुक्त अर्थात् औचित्य से युक्त होना नाट्यधर्म है। नाट्यधर्म में कल्पना का प्रपञ्च होने पर भी नाट्यधर्म केवल नटसकेत नहीं है। वह “सभाव्यमान होकर रजन तथा वस्तु के लिए उपयोगी” होना चाहिये ऐसा अभिनवगुप्त का कथन है (भा २ पृ २१६)। इस प्रकार का नाट्यधर्म ही सौंदर्यशाली व्यापार है। “नाट्यधर्मीप्रवृत्त हि सदा नाट्य प्रयोजयेत्।” ऐसा मुनि भरत ने क्यो कहा है यह अब विस्पष्ट हो जायगा। अभिनव गुप्त ने तो नाट्यधर्मी को ‘सर्वाभिनयप्रकारसारी’ ही कहा है तथा नाट्यधर्मित्व लोकस्वभाव का नाट्यगत विधान है ऐसा भी स्पष्टरूप में कहा है (८) ।

७ यस्मात् कविगता नटगता वागगालकारानिष्टा नाट्यधर्मरूपा सर्वप्राणवती अर्थत इति अर्थसपेक्ष्य प्रवर्तते, तस्मात् सर्वस्य सबधी सहजो भावो लोकधर्मलक्षण उत्तो भित्तिस्थानीयत्वेन नाट्यधर्म्या सहजसवादिकर्मण । अगं वर्तनारूप गुणलक्षणानि च, अलंकारचेष्टा अलंकारा उपमादयश्च ॥ (अ भा भाग २, पृ २१८)

८ लोकस्वभावस्य अनुभावविलासोपेतत्वविधायकस्य नाट्यधर्मित्व विधानम् । (अ भा भाग २, पृ २१५)

लोकधर्मी लोकसिद्ध होती है तो नाट्यधर्मी कविनिर्मित या नटनिर्मित रहती है। अभिनय भी एक दृष्टि से नाट्यधर्मी ही है। क्यों कि दर्शको के हृदय में भावों का सङ्क्रमण करने के लिए नट ने निर्माण किया हुआ वह एक साधन है। भिन्नभिन्न अर्थों को पहुँचानेवाला शरीर आदि का व्यापार ही अभिनय है (६)। अभिनय से आज हम शरीर के हाव, भाव आदि ही समझते हैं। किन्तु भरत ने किया हुआ अभिनय का अर्थ इससे कहीं अधिक व्यापक है। उनके मन्तव्य के अनुसार सीन सीनरी, वेष, शरीर की चेष्टाएँ, बोलने का प्रकार, स्तम्भ, स्वेद आदि सात्त्विक भाव इन सभी का अभिनय में अन्तर्भाव होता है। इस व्यापक अर्थ में ही अभिनय नाट्यधर्मी है।

नाट्यस्थित नाट्यधर्मी अर्थात् काव्यस्थित वक्रोक्ति

नाट्य की लोकधर्मी तथा नाट्यधर्मी काव्य में स्वभावोक्ति तथा वक्रोक्ति के रूप में परिणत हुई। अभिनवगुप्त कहते हैं—“नाट्य के लोकधर्मी एवं नाट्यधर्मी के स्थानपर काव्य में स्वभावोक्ति एवं वक्रोक्ति के दो प्रकार आते हैं तथा उनके द्वारा प्रसन्न, मधुर और ओजस्वी शब्दों के योग से अलौकिक विभाव आदि समर्पित होते हैं और नाट्य के अनुसार काव्य में भी रस की अभिव्यक्ति होती है (१०)।” नाट्यस्थित वर्तना आदि नाट्याङ्गों का एवं नाट्यालंकार चेष्टाओं का कार्य काव्य में गुण, लक्षण एवं उपमा आदि अलंकारों के द्वारा संपन्न होता है। लोकधर्मी का स्वभावोक्ति से तथा नाट्यधर्मी का वक्रोक्ति से सबन्ध किस प्रकार है इस विषय में विवेचन उत्तरार्ध में किया जावेगा।

नाट्य के विविध अलंकार

सुखदुःखात्मक लोकस्वभाव का दर्शन अभिनय के द्वारा कराना ही नाट्य है। लोकस्वभाव में मानव के भावों एवं अवस्थाओं का अन्तर्भाव होता है। इनमें से भाव अभिव्यक्त ही होते हैं। वे शब्दवाच्य भी नहीं होते अथवा उनकी अनुकृति भी नहीं हो सकती। किन्तु अवस्थाओं की अनुकृति हो सकती है। नाट्य तो

९. नाट्यशास्त्र में अभिनयलक्षण इस प्रकार है—

अभिपूर्वस्तु णीञ् धातुरभिसुख्यार्थनिर्णये ।

यस्मात् प्रयोग नयति तस्मादभिनय स्मृतः ॥

विभावयति यस्मात् च नानार्थान् हि प्रयोगतः ।

शास्त्राङ्गोपाङ्गसंयुक्तं तस्मादभिनयं स्मृतम् ॥ (ना. शा. ८।७, ८)

१०. काव्येऽपि च लोकनाट्यधर्मस्थानीये स्वभावोक्तिवक्रोक्तिप्रकारद्वयेन अलौकिकप्रसन्न-
मधुरौजस्विशब्दसमर्थमाणविभावादियोगात् इयमेव रसवार्ता ॥

अवस्थानुकृति ही है। (अवस्थानुकृतिर्नाट्यम्—दशरूप)। यह अनुकृति अभिनय के द्वारा होती है। अभिनय के चार भेद होते हैं—आहार्य, आगिक, वाचिक तथा सात्त्विक। आहार्य में सीन—सीनरी, वेषभूषा, अलंकार आदि का अन्तर्भाव होता है। आगिक अभिनय में शरीर के अंगों के व्यापार अन्तर्भूत है। वाचिक अभिनय में नाटक की भाषा, वह बोलने की पद्धति, उच्चनीच स्वर आदि सम्मिलित है। एव सात्त्विक अभिनय में स्तम्भ, स्वेद, रोमाञ्च आदि सात्त्विक भावों के दर्शन के प्रकार आते हैं। यह चारों प्रकार के अभिनय स्वतन्त्रतया उत्कृष्ट रूप में प्रस्तुत होते हैं एव उनमें सवादित्व रहता है तब नाट्य सफल होता है। इनके औचित्यपूर्ण परस्पर सामंजस्य पर ही नाट्य की सफलता अवलम्बित रहती है। इनमें से हर एक प्रकार पूर्णरूप से प्रकट होना एवम् उसमें सौंदर्य का आविर्भाव होना— इसीको नाट्यशास्त्र में 'अलंकार' की सज्ञा है।

नाट्य में सर्वप्रथम आहार्य अभिनय ठीक प्रकार से सिद्ध होना चाहिये। आहार्य अभिनय का अर्थ है नेपथ्य। नेपथ्य में वेष तथा सीनसीनरी दोनों का अन्तर्भाव होता है। नटों की रंगभूषा एव रंगमंच की सजावट इतनी अच्छी बननी चाहिये कि उनके प्रस्तुत होते ही दर्शकों की स्थल, काल, आदि की संवेदना विगलित होकर वह प्रस्तुत किये हुए प्रसंग से समरस हो जाना चाहिये। आहार्य अभिनय की इस पूर्णता को 'नाट्यालंकार' अथवा 'नेपथ्यालंकार' की सज्ञा दी गई है (२१।२-५)। नाट्य में दूसरा महत्त्व का अंश है वाणी, अंग तथा सत्त्व का अभिनय। यह अभिनय रस के औचित्य से सिद्ध होने पर जो सौंदर्य निर्माण होता है उसे 'नाट्यालंकार' अथवा 'सत्त्वालंकार' की सज्ञा है (२२।३-४)। उत्तर काल में काव्यचर्चा में इस 'सत्त्वालंकार' की भाव, भाव, हेला, माधुर्य, कान्ति आदि के रूप में विवेचना की गई है। इनके अतिरिक्त भरत ने पाठ्यालंकार और वर्यालंकार भी बताये हैं। भाषण करने में स्वरों की उच्चनीचता, धीरे से या त्वरा से बोलना आदि का औचित्य भी नाट्य में रखना पड़ता है। यह औचित्य ही 'पाठ्यालंकार' है (१७-१)। गायन के आरोह-अवरोह, स्थायी-संचारी स्वर आदि का सौंदर्य ही 'वर्यालंकार' है (२९-१७)। इस प्रकार नाट्य में रंगसज्जा (सीन्स), वेष, आगिक अभिनय, पाठ्य संगीत इन सभी का अपना सौंदर्य सिद्ध होना चाहिये। किन्तु इसके साथ मूल नाट्यकृति भी सुंदर होनी चाहिये। नाट्य कृति के सौंदर्य को नाट्यशास्त्र में 'काव्यालंकार' कहा है। नाट्यकृति में कवि ने निर्माण किया हुआ सौंदर्य एव अभिनय में नट ने निर्माण किया हुआ सौंदर्य इन दोनों के ठीक

११. यदा सर्वे समुदिता एकीभूता भवन्ति हि ।

अलङ्कार' स तु तदा मन्तव्यो नाटकाश्रय' ॥ (ना शा २७ ९२)

सामजस्य में सम्पूर्ण प्रयोग का सौंदर्य प्रतीत होता है। यही नाट्यसिद्धि है। भरत न नाट्यसिद्धि की विवेचना के लिए एक पूरा अध्याय लिखा है। नाट्यसिद्धि की पूर्णता ही 'प्रयोगालकार' है (११)।

भरतकृत काव्यालकार तथा काव्यलक्षण

वाचिक अभिनय के सबन्ध में, नाट्यशास्त्र में काव्यालकारों का विचार किया गया है। काव्य के लिए इन चारों की अत्यन्त आवश्यकता है—वह निर्दोष होना चाहिये। श्लेष, प्रसाद आदि गुणों से युक्त होना चाहिये। उपमा आदि अलकारों से मण्डित होना चाहिये। और सब से महत्त्वपूर्ण बात है वह लक्षणों से युक्त होना चाहिये। भरतमुनि ने कहा है—'काव्यबन्धास्तु कर्तव्या षट्त्रिंशल्लक्षणान्विता ।' नाट्यशास्त्र में उपमा, रूपक, दीपक तथा यमक इन चार अलकारों का निर्देश है। दश काव्यगुणों तथा दश काव्यदोष बताए गए हैं। ये सर्वपरिचित हैं। इनके अतिरिक्त भरत ने ३६, काव्यलक्षण दिये हैं। वे उतने प्रसिद्ध नहीं हैं। इस लिए काव्यलक्षण क्या है यह देखना आवश्यक है।

नाट्यशास्त्र में काव्यलक्षणों का काव्यालकारों में परिवर्तन

नाट्यशास्त्र में काव्यलक्षणों की परिभाषा नहीं है। केवल ३६ लक्षणों की तालिका (१२) एवम् उनके स्वरूप का वर्णन है। भरत के बाद जो काव्यचर्चा हुई उसमें काव्यलक्षणों का विवेचन प्रायः मिलता नहीं। भोज, शारदातनय और विश्वनाथ ने ये लक्षण दिये हैं। किन्तु उन्होंने वे केवल नाट्य के आनुषंगिक रूप में दिये हैं। जयदेव ने चन्द्रालोक में उनका निर्देश किया है किन्तु अग्र्य साहित्य-मीमांसकों ने उनका निर्देश तक नहीं किया। धनजय का 'दशरूप' ग्रन्थ नाट्य पर

१२. नाट्यशास्त्र में लक्षणों की दो तालिकाएँ मिलती हैं—एक उपजाति वृत्त में है और दूसरी अनुष्टुप् छन्द में। इन दोनों में थोड़ा भेद है। उपजाति तालिका के लक्षण (ना शा अ १६) निम्न प्रकार के हैं—

१ विभूषण	१०. अतिशय	१९. याच्ना	२८ क्षमा
२. अक्षरसंघात	११ हेतु	२० प्रतिषेध	२९ प्राप्ति
३ शोभा	१२ सारूप्य	२१ पृच्छा	३० पश्चात्ताप
४. अभिमान	१३. मिथ्याध्यवसाय	२२ दृष्टान्त	३१ अनुवृत्ति
५. गुणकीर्तन	१४. सिद्धि	२३ निर्भासन	३२ उपपत्ति
६. प्रोत्साहन	१५ पदोच्चय	२४. संशय	३३ युक्ति
७ उदाहरण	१६ आक्रन्द	२५ आशी	३४. कार्य
८. निरुक्त	१७ मनोरथ	२६ प्रियोक्ति	३५. अनुनीति
९ गुणानुवाद	१८ आख्यान	२७. कपट	३६ परिदेवन

ही लिखा है। किन्तु उसमे भी लक्षणो पर विवेचना नहीं। धनजय तथा उसका टीकाकार धनिक दोनो का कथन है कि ये लक्षण उपमा आदि अलकारो में तथा भावो में अन्तर्भूत हुए हैं (१३)। अभिनवगुप्त के अपने समय में भी काव्यविवेचना की जो भिन्न भिन्न पद्धतियाँ थी उनमें लक्षणपद्धति थी नहीं। वे कहते हैं—

“ भरत ने ठीक कहा था कि काव्यबन्ध ३६ लक्षणो से युक्त रहना चाहिये। किन्तु गुण, अलकार, रीति, वृत्ति आदि काव्यपद्धतियाँ जिस प्रकार प्रसिद्ध हैं उस प्रकार लक्षण नहीं है। ” (१४) तब भरत के समय में जिनका महत्त्व माना गया था उन लक्षणो का आगे चलकर लोप कैसे हुआ ? धनिक के कथन के अनुसार उनका भाव तथा अलकारो में परिगणन हुआ यह स्वीकार करनेपर भी यह प्रश्न शेष रहता है कि उनका परिगणन अलकारो में तथा भावो में कैसे हुआ इसका कुछ पता लगता हो तो देखें।

भरत ने लक्षण तथा अलकारो को परस्परभिन्न माना है। पर काव्यशोभा-करत्व का धर्म दोनो के लिए सामान्य है। उन्होने उपमा आदि को अलकार कहा है और लक्षणो को काव्यविभूषण कहा है (१५)। किन्तु दोनो से भी सौंदर्यधर्म का ही अभिप्राय है यह बात स्पष्ट है।

नाट्यशास्त्र में छत्तीस लक्षण और चार अलकार हैं, एव काव्य के अलकारो की चर्चा में लगभग चालीस अलकार दिये हैं, लेकिन लक्षण एक भी दिया नहीं। इसकी एक उपपत्ति यह हो सकती है कि भामह के समय तक लक्षणो का अलकारो में पर्यवसान हो गया हो। लगभग भामह के काल में दण्डी हुआ। ‘काव्यादर्श’ में उसने स्पष्टरूप में लिखा है—

यच्च सध्यगवृत्त्यगलक्षणान्यागमान्तरे।

व्यावर्णितमिद चेष्टमलकारतयैव नः॥ (काव्यादर्श, २।३६६)

“ अन्य शास्त्र में (नाट्यशास्त्र मे) जो सध्यग, वृत्त्यग, लक्षण आदि वर्णित हैं वे भी हमें अलकार के रूप में स्वीकार हैं। ” दंडी के समय में अलकारो का विकल्पन चल ही रहा था। दण्डी कहता है—“ अलकार का अर्थ है काव्यशोभाकर धर्म। अलकारो का विकल्पन अभी चल ही रहा है। उनकी गणना कौन कर सकता है ? ”

१३. दशरूप ४।८४ तथा उसपर वृत्ति देखिए।

१४. काव्यबन्धा* षट्त्रिंशलक्षणान्विता कर्तव्याः श्रुत्युक्तम्। तल गुणालंकारादिरिति वृत्तयश्च काव्येषु प्रसिद्धो मार्गः। लक्षणानि तु न प्रसिद्धानि॥

१५. यतानि वा काव्यभूषणानि।

प्रोक्तानि वै भूषणसमितानि॥ (१६।४१)

किन्तु पूर्व आचार्यों ने अलकारो के विकल्पन का बीज पहले ही कहा हुआ है। उसी को परिष्कृत करने का यह हमारा प्रयास है (१६)।” इससे विस्पष्ट होता है कि दण्डी तथा भामह के समय से पूर्व ही अलकार विकल्पन का सूत्र साहित्यकारो को ज्ञात हो गया था।

तर्क होता है कि अलकारो के विकल्पन का बीज लक्षणो के स्वरूप में पूर्व से ही उपस्थित था। लक्षणो के विषय में अभिनवगुप्त ने अपने गुरु भट्टतौत का यह मत दिया है—“लक्षणो के सयोग से अलकारो में वैचित्र्य आता है। उदाहरणार्थ—गुणानुवाद नामक लक्षण से उपमा का योग होने से प्रशसोपमा होती है। अतिशय नामक लक्षण से सम्बन्ध होनेपर अतिशयोक्ति होती है। मनोरथ लक्षण से सयोग होने पर अप्रस्तुत प्रशसा होती है। मिथ्याध्यवसाय लक्षण के योग से अपह्नुति होती है और सिद्धि लक्षण के सम्बन्ध से तुल्ययोगिता होती है। इसी प्रकार अन्य अलकारो के बीज का अनुसंधान करना चाहिये (१७)।” भट्टतौत के इस मत पर ध्यान देने से लक्षणो का शनैः शनैः अलकारो में परिवर्तन कैसे हुआ यह स्पष्ट होने लगता है।

• अलकारो के विकल्पन में अथवा अलकारो में वैचित्र्य लाने में पूर्व आचार्यों ने लक्षणो का उपयोग किस प्रकार किया होगा यह दण्डी के “अलकारचक्रो” से भी विशद होता है। इस दृष्टि से दण्डी के अलकारचक्र और लक्षणो में तुलना करना इष्ट होगा किन्तु स्थलाभाव के कारण वह यहाँ नहीं दी जा सकती।

साहित्यशास्त्र के विकास में, लक्षणो का अलकारो में परिवर्तन होना एक अत्यंत महत्त्वपूर्ण अवस्था है। भरत से भामह तक के ग्रन्थकारो का विचार करने में यह अत्यंत उपयोगी है। नाट्यशास्त्र से मुक्त हो कर जब काव्यचर्चा स्वतन्त्र रूप में प्रवृत्त हुई उस समय ‘अर्थक्रियोपेत’ नाट्यकाव्य जिस प्रकार ‘शब्दार्थमय’ हुआ, उसी प्रकार ‘लक्षणान्वित’ काव्यबन्ध सालकार होने लगा। भरत का ‘काव्य-लक्षण’ “काव्यालकार” के नाम से प्रतिष्ठित हुआ और उसी नाम से अपने स्वतन्त्र मार्ग पर आगे बढ़ा। इन नई घटनाओ में नाट्यशास्त्र के जिन बातों का उपयोग

- १६ काव्यशोभाकरान् धर्मानलकारान् प्रचक्षते ।
ते चाद्यापि विकल्प्यन्ते कस्तान् कात्स्न्येन वक्ष्यति ।
किन्तु बीज विकल्पानां पूर्वोच्यैः प्रदर्शितम् ।
तदेव परिसंस्कृतमयमस्मत्परिश्रम ॥ (२।१,२)

१७ उपाध्यायमतं तु-लक्षणबलात् अलकाराणां वैचित्र्यमागच्छति । तथाहि—गुणानुवाद-
नाम्ना लक्षणेन योगात् प्रशसोपमा । अतिशयनाम्ना अतिशयोक्ति । मनोरथाख्येन अप्रस्तुत-
प्रशसा । मिथ्याध्यवसायेन अपह्नुतिः । सिद्धया तुल्ययोगिता । इत्येवमुत्प्रेक्ष्यम् ।

किया गया उन सभी का अन्तर्भाव अलकारों में होने लगा। इस प्रकार नई रचना करने में, शास्त्र के 'काव्यलक्षण' सज्ञा के स्थान पर 'काव्यालकार' सज्ञा का प्रयोग होना आश्चर्य की बात नहीं है।

कई काव्यलक्षण निरुक्त तथा मीमांसा में पाये जाते हैं

भरत ने भी ये काव्यलक्षण कहाँ से प्राप्त किये? नाट्यशास्त्र के भरत से पूर्व रचे गये ग्रन्थ आज उपलब्ध नहीं हैं। इस हेतु नाट्यशास्त्र में यह लक्षण कहाँ से आये इस बात का निश्चय नहीं हो सकता। किन्तु लक्षणों का सामान्य उद्गम स्थान कहाँ होगा इस विषय में कुछ तर्क किया जा सकता है और इस उद्गम का अन्वेषण इष्ट भी है। इससे लक्षणों की और अलकारों की कल्पना तो स्पष्ट होगी ही, पर भामह की 'वक्रोक्ति' पर भी प्रकाश पड़ेगा।

भरत ने नाट्यशास्त्र में उपमा, रूपक और दीपक ये तीन अर्थालंकार दिये हैं। उनमें से उपमा और रूपक की परम्परा तो मिलती है। उपमा एक अति प्राचीन अलंकार है। यास्काचार्य के निरुक्त में उसका उल्लेख है (१८) किन्तु 'निरुक्त' में रूपक का उल्लेख नहीं है। निरुक्त से विदित नहीं होता कि उपमा से भिन्न अलंकार के रूप में रूपक की कल्पना यास्क को थी। उनकी दृष्टि में रूपक लुप्तोपमा ही था (१९)। पाणिनि के 'अष्टाध्यायी' में उपमान, उपमित, सामान्यवचन आदि शब्द मिलते हैं। (२।१।५५, ५६)। किन्तु रूपक का स्वतन्त्र रूप में निर्देश नहीं है। बादरायण के 'वेदान्तसूत्रों' में उपमा और रूपक दोनों का स्पष्ट रूप में निर्देश है (२०)। इससे यह कहने में कोई आपत्ति नहीं हो सकती कि ब्रह्मसूत्रों के समय में रूपक की स्वतन्त्र रूप से कल्पना की गई थी। इसके अनन्तर नाट्यशास्त्र में इसका निर्देश पाया जाता है।

निरुक्त तथा वेदान्तसूत्रों में पाये जानेवाले उपमा तथा रूपक के बीज विकसित होते होते भरत तक आ पहुँचे इस प्रकार का मत सब विद्वानों ने एक स्वर से व्यक्त किया है। इन्हीं विद्वानों के मान्य मत की भूमिका पर आरुढ़ होकर अधिक निरीक्षण

१८. अथात उपमा* । यदेतत् तत्सदृशमिति गार्थः । तदासा कर्म ज्यायसा वा गुणेन वा प्रख्याततमेन वा कनीयास वा अप्रख्यात वा उपमिमीते, अथापि कनीयसा ज्यायासम् (निरुक्त ३।१३)

१९. लुप्तोपमानि अर्थोपमानि इत्याचक्षते । (निरुक्त ३।१८)

२०. अत एव चोपमा सूर्यकादिवत् । (ब्र. सू. ३।२।१८)

आनुमानिकमप्येषा शरीररूपकविन्यस्तगृहीते दर्शयति च । (ब्र. सू. १-४-१)

करने पर विदित होता है कि नाट्यशास्त्र के लक्षणों की परम्परा भी निरुक्त तथा पूर्वमीमासा सूत्रों में ही है। निरुक्त के एक खण्ड में यास्क ने इस प्रकार कहा है—

“ऋग्वेद के सभी मन्त्र एक प्रकार के नहीं हैं। कई मन्त्र परोक्षकृत हैं, कई प्रत्यक्षकृत हैं और कुछ थोड़े आध्यात्मिक भी हैं। कई मन्त्रों में केवल स्तुति ही पाई जाती है, आशीर्वाद नहीं होता, और कई मन्त्रों में केवल आशीर्वाद ही रहता है स्तुति नहीं। यह बात अध्वर्यु के एवं यज्ञविषयक मन्त्रों में विशेष रूप में पाई जाती है। कई मन्त्रों में ऋषि शपथ करते दिखाई देते हैं, और कई स्थानों में अभिशाप मिलते हैं। किसी स्थान में किसी तत्त्व का या परिस्थिति का कथन किया हुआ मिलता है। एवं कई ऋचाओं में परिदेवन अर्थात् विलाप किया हुआ मिलता है, और प्रसंगवश मन्त्रों में निन्दा अथवा प्रशंसा भी पाई जाती है। इस प्रकार, ऋषियों की मन्त्रदृष्टि अनेकानेक अभिप्रायों से युक्त पाई जाती है (२१)।” यास्काचार्य ने इन सब के उदाहरण दिये हुए हैं।

नानाविध अभिप्रायों को व्यक्त करने के ऋषियों के, ऋग्वेद में पाये जानेवाले कतिपय प्रकार यास्क ने उपर्युक्त उद्धरण में दिये हैं। इनमें से कई प्रकार नाट्यशास्त्र के लक्षणों से मिलते जुलते हैं। नाट्यशास्त्र के आक्रन्द, आख्यान, आशी, प्रियोक्ति तथा परिदेवन ये लक्षण तथा निरुक्त के अभिशाप, आचिख्यासा, आशी, प्रशंसा तथा परिदेवना यह प्रकार सजातीय ही हैं। इसके अतिरिक्त, निरुक्त यह शास्त्रनाम भी नाट्यशास्त्र में स्वतन्त्र रूप में लक्षण बन चुका है।

जैमिनि की पूर्व मीमासा एक और शास्त्र है जिस में वेदों के वाक्यों का अर्थ किया गया है। मीमासा सूत्रों के दूसरे अध्याय के प्रथम पाद में ऐसे सूत्र हैं जिनमें जैमिनि ने मन्त्रों तथा ब्राह्मणों का स्वरूप कथन किया हुआ है। उनपर लिखे हुए भाष्य में शबरस्वामी ने पूर्व आचार्यों की कतिपय लक्षणकारिकाएँ दी हैं। मन्त्रों में कहीं आशी, कहीं स्तुति, कहीं सख्या, कहीं प्रलपित, कहीं परिदेवन, कहीं प्रैष और कहीं कहीं अन्वेषण, पृष्ट, आख्यान, अनुषंग, प्रयोग, अभिधान (सामर्थ्य) आदि पाये जाते हैं। उसी प्रकार हेतु, निर्वचन, निन्दा, प्रशंसा, सशय, विधि, परकृति, पुराकल्प, व्यवधारणकल्पना तथा उपमान यह ब्राह्मण ग्रन्थों के दश लक्षण हैं ऐसा उन

२१. परोक्षाकृताः प्रत्यक्षकृताश्च मन्त्रा भूयिष्ठा । अल्पश आध्यात्मिका । अथापि स्तुतिरेव भवति नाशीर्वादः । अथापि आशीरेव न स्तुतिः । तदेतत् बहुल आध्वयेव याज्ञेषु च मन्त्रेषु । अथापि शपथाभिशापौ । . अथापि कस्यचिद् भावस्य आचिख्यासा । . अथापि परिदेवना कस्माच्चिद् भावाद् । अथापि निन्दाप्रशंसे । एवमुच्चावचैरभिप्रायै ऋषीणा मन्त्रदृष्टयो भवन्ति । (निरुक्त ७।१।३)

कारिकाओं में कहा गया है (२२) । मीमांसको ने दिये हुए मन्त्र ब्राह्मणों के अर्थात् वेदों के इन लक्षणों की नाट्यशास्त्र के काव्यलक्षण से तुलना करने पर उनमें बहुत कुछ साम्य दिखाई देता है । कतिपय लक्षण तो सही सही एक ही हैं ।

निरुक्तकार यास्क का कथन है कि मन्त्र-द्रष्टा ऋषियों ने मन्त्रों में अपने उच्चावच अभिप्राय व्यक्त किये हुए हैं । जिन वैदिक वाक्यों में ऋषियों के यह अभिप्राय व्यक्त हुए उन वाक्यों के लक्षण मीमांसको ने वर्गीकृत किये हैं । वैदिक वाङ्मय हमारा प्राचीनतम प्रधान वाङ्मय है । उस वाङ्मय का अर्थ करने के लिए एव उसका स्वरूप निर्धारित करने के लिए निरुक्त तथा मीमांसा इन शास्त्रों की प्रवृत्ति हुई । इस यत्न में उन्हें स्तुति, निन्दा, आशी, हेतु, आख्यान, आक्रन्द, परिदेवन, सगय, व्यवधारण आदि लक्षण प्राप्त हुए ।

लौकिक वाङ्मय जैसा बनता गया, उसके भी स्वरूप का विचार होने लगा । ऋषि जिस प्रकार अपने उच्चावच अभिप्राय मन्त्रों में व्यक्त करते थे उसी प्रकार कवियों ने भी अपने विविध अभिप्राय काव्य में व्यक्त किये थे । कवियों के काव्य का अर्थ करने में एवम् उसके स्वरूप का निरीक्षण करने में जो अभ्यासक प्रवृत्त हुए थे वे भी विद्वान् थे । मीमांसा आदि शास्त्रों से उनका भी परिचय था ही । वे जब लौकिक काव्य का स्वरूप निर्धारित करने के लिए प्रवृत्त हुए और कवियों ने अपने अभिप्राय किस प्रकार व्यक्त किये हैं यह देखने लगे तब वैदिक ऋषियों के तथा इन कवियों के अभिप्राय व्यक्त करने की शैली में अनेक स्थानों में उन्होंने समानता पाई । काव्य की शैली का स्वरूप विशद करने में पूर्णरूप से नई परिभाषा का उन्होंने उपयोग किया नहीं, बल्कि पूर्व से ही रूढ परिभाषा का उन्होंने उपयोग किया । ठीक ही है । “अर्कं चेन्मधु विन्देत किमर्थं पर्वत व्रजेत् ? ” वैदिक लक्षण बने बनाये थे ही । उन्हींका लौकिक काव्य के विश्लेषण में उन्होंने उपयोग किया । इस प्रकार निरुक्त तथा मीमांसा में निर्देशित वैदिक काव्यलक्षणों का काव्यचर्चा में अन्तर्भाव होकर उनसे काव्यलक्षण सिद्ध हुए ।

- २२ ऋषयोऽपि पदार्थानां नान्त यान्ति पृथक्त्वशः ।
लक्षणेन तु सिद्धानामन्त यान्ति विपश्चितः ॥
वृत्तौ लक्षणमेतेषामस्यन्तत्वन्तरूपता ।
आशिषः स्तुतिसख्ये च प्रलस्य परिदेवितम् ॥
प्रेषान्वेषणपृष्टाख्यानानुषंगप्रयोगिताः ।
सामर्थ्यं चेति मंत्राणां विस्तर प्रायिको मतः ॥ (तत्रवार्तिकं मन्त्रलक्षणाधिकरणं)
हेतुनिर्वचन निन्दा प्रशंसा सशया विधिः ।
परक्रिया पुराकल्पो व्यवधारणकल्पना ।
उपमान दर्शयिते विधयो ब्राह्मणस्य तु ।
एतत् स्यात् सर्वं वेदेषु नियत विधिलक्षणम् । (तत्रवार्तिकं ब्राह्मणलक्षणाधिकरणं)

नाट्यशास्त्र के काव्य लक्षणों का सबन्ध निरुक्त तथा मीमांसा के वैदिक लक्षणों से किस प्रकार हो सकता है इस विषय में जो अनुमान पूर्व प्रतिपादन किया है उससे लक्षणों का इतिहास प्रकाशित तो होता है ही, और भी एक साहित्यसमस्या हल करने में उसकी सहाय्यता होती है। काव्यलक्षणों का स्वरूप क्या हो सकता है इस विषय में अभिनवगुप्त ने अभिनव भारती में भिन्न भिन्न दश मत उद्धृत किये हैं। उनमें से एक मत यह है—‘कवेरभिप्रायविशेषो लक्षणम्।’ इस सबन्ध में डॉ. राघवन् ने कहा है कि यह मत केवल काल्पनिक है और भरत के नाट्यशास्त्र से इसका तनिक भी सबन्ध नहीं है (२३)। किन्तु हमारा किया हुआ अनुमान ठीक हो तो कह

२३. डॉ. राघवन् ने 'History of Lakshana' नाम से एक अच्छा लेख लिखा है।
उसमें वे कहते हैं — "We are unable to have much light as regards the fifth
view on which we have a brief remark It says, केचित् ब्रुवते कवेरभिप्रायविशेषो
लक्षणमिति The curious and purely speculative views, the connection of
which with भरत's own view we do not see at all are the views No 4 . and
No. 5 which takes लक्षण to be अभिप्रायविशेष—"

सकते हैं कि यह मत निरुक्त के अभ्यासक साहित्यरसिक का होगा और फिर इसमें केवल काव्यनिकता का कोई अंश नहीं रहता ।

काव्य का रसिक अगर अन्य शास्त्रों से परिचित रहा तो उसके शास्त्रपरिचय का परिणाम उसकी काव्यचर्चा पर होता है । सस्कृत ग्रन्थों में की गई काव्यचर्चा में इसका पग पग पर प्रमाण मिलता है । लक्षणों के सबन्ध में उद्धृत किये हुए अनेक मतों में अभिनवगुप्त ने एक मत यह दिया है—“ इतरेषा तु मत यथा तन्त्र-प्रसङ्गाभातिदेशादि मीमासाप्रसिद्ध वाक्यविशेषव्यवच्छेदलक्षणम्, तथा काव्य-विशेषव्यवच्छेदक भूषणादिलक्षणजातम् । ” मीमासा से दृष्टान्त देकर काव्यलक्षणों का स्वरूप कथन करनेवाला यह अज्ञात शास्त्रज्ञ मीमासा से परिचित होगा यह समझने में कोई कठिनाई नहीं हो सकती । इसी तरह, साहित्य के जिस रसिक ने निरुक्त में निर्देशित वैदिक लक्षणों से वैदिक ऋषियों के उच्चावच अभिप्रायों की कल्पना की उसने काव्य के लक्षणों की उत्पत्ति कवि के अभिप्रायविशेष से मान ली तो आश्चर्य की बात नहीं है । निरुक्त में कहा है कि वैदिक मन्त्रों में कवियों के उच्चावच अभिप्राय हैं और मीमासा में निन्दा, स्तुति, आशी, प्रशंसा आदि अभिप्रायों को ‘ लक्षण ’ की संज्ञा है । इसका अर्थ यह होता है कि वैदिक मन्त्रों में कवियों के उच्चावच अभिप्राय व्यक्त होते हैं यह शास्त्रकारों का मत विस्पष्ट है । तब यही लक्षण अगर काव्यचर्चा में लिए गए तो उनसे कवि के अभिप्रायविशेष व्यक्त होने में क्या आपत्ति हो सकती है ?

निरुक्त तथा मीमासा इन शास्त्रों से काव्यचर्चा में लक्षण लिए गए । वैदिक वाङ्मय और लौकिक वाङ्मय जिस प्रकार सर्वथा भिन्न हैं ठीक वैसे ही उनकी विवेचना के शास्त्र भी भिन्न हैं इस भूमिका से यह विवेचन हुआ । किन्तु वेदही—विशेष रूप में ऋग्वेद तथा आथर्वणवेद—एक काव्यसंग्रह हैं इस बात को अगर मान लिया गया (२४), तो कहा जा सकता है कि उसके अर्थ की विवेचना के शास्त्र में, स्थूल रूप में क्यों न हो, काव्यचर्चा हुई है । और इस प्रकार की चर्चा निरुक्त तथा मीमासा में उपलब्ध है भी । निरुक्त के उपमाविषयक परिच्छेद तथा मीमासा के लक्षण-विषयक विचार, दोनों काव्यचर्चा के अंग हो सकते हैं । मीमासा का अर्थवादप्रकरण तो स्पष्टरूप में काव्यचर्चा ही का एक अंग है । वेद के परोक्षकृत मन्त्रों के नाम से जिन मन्त्रों का निरुक्तकार निर्देश करते हैं वही मन्त्र मीमासक अर्थवादप्रकरण में लेते हैं । यास्क के निर्दिष्ट परोक्षकृत मन्त्र और काव्य की वक्रोक्ति इन दोनों में तत्त्वतः कोई भेद नहीं है । और “ नासत्यमस्ति किञ्चन काव्ये स्तुत्यर्थमर्थवादोऽयम् । ” इस

२४ ऋग्वेद एक काव्यसंग्रह है यह अन्यत्र दर्शाया है । देखें—‘ युगवाणी ’, (मराठी) जनवरी, १९५१

प्रकार काव्य की कल्पित वस्तु एव अर्थवाद दोनों में शास्त्रकारों ने ही मेल करा दिया है।

भरतमुनिकृत लक्षणों का सामान्य स्वरूप अब हम देख सकते हैं। जहाँ तक हो सके अभिनवगुप्त के ही शब्दों में हम इसे समझ लेंगे। ३६ काव्यलक्षणों का संग्रह देने के पश्चात् भरत ने अन्त में कहा है—

षट्त्रिंशदेतानि तु लक्षणानि ।

प्रोक्तानि वै भूषणसमितानि ॥

काव्येषु भावार्थगतानि तज्ज्ञै ।

सम्यक् प्रयोज्यानि यथारस तु ॥ (ना शा १६।४२)

यहाँ 'भावार्थगतानि' पद के विवरण में अभिनवगुप्त कहते हैं—“यथारस ये भावाः विभावानुभावव्यभिचारिण, तेषां योऽर्थः स्थायीभावरसीकरणात्मक प्रयोजनान्तरम्, गतानि प्राप्तानि । यत्-अभिधाव्यापारोपसक्रान्ता, उद्यानादयोऽर्था तद्रसविशेष-विभावादिभाव प्रतिपद्यन्ते, तानि लक्षणानि इति सामान्यलक्षणम् । अत एव काव्ये सम्यक् प्रयोज्यानि इति तेषां विषय उक्तः ।” (अ भा भाग, २, पृ २६८) ।

“लक्षण भावार्थगत है। भाव का अर्थ है तत्तद् रस के लिए उचित विभाव, अनुभाव और संचारी भाव। अर्थ यानी प्रयोजन। यह प्रयोजन है स्थायी भावों का रसीकरण। काव्य में वर्णित विषय लौकिक ही होते हैं। किन्तु ये उद्यान आदि लौकिक विषय भी जिसके कारण विभावत्व आदि में सक्रात होते हुए रसत्व को प्राप्त होते हैं वह है लक्षण।” लौकिक व्यवहार में उद्यान आदि पदार्थ भावों के कारण होते हैं। किन्तु काव्य में अभिधाव्यापार के कारण उनका स्वरूप पूर्णरूपेण परिवर्तित हो जाता है तथा वही पदार्थ रसोचित विभाव के नाते उपस्थित होते हैं। लौकिक पदार्थ रसोचित विभावों में जिससे परिणत होते हैं वह कवि का अभिधाव्यापार ही लक्षणों का बीज है। इसी हेतु भरतमुनि ने कहा है कि लक्षणों का यथारस अर्थात् रस के लिए उचित रूप में उपयोग करना चाहिये। सारांश, लौकिक पदार्थों की रस के लिए उचित रूप में जिससे योजना होती है वह कवि का अभिधाव्यापार ही लक्षणों का सामान्य लक्षण है। अपने इस कथन की पुष्टि के लिए अभिनवगुप्त भट्टनायक का प्रमाण उपस्थित करते हैं—

भट्टनायकेनाऽपि अत एव अभिधाव्यापारप्रधान काव्यम् इत्युक्तम्—

शब्दप्राधान्यमाश्रित्य तत्र शास्त्र पृथग्विदुः ।

अर्थे तत्त्वेन युक्ते तु वदन्त्याख्यानमेतयोः ॥

द्वयोर्गुणत्वे व्यापारप्राधान्ये काव्यगीर्भवेत् ॥

भट्टनायक की समति में भी 'व्यापारप्राधान्य' ही काव्य की विशेषता है। वे कहते हैं, "शास्त्र भिन्न वाङ्मय है, जिसमें शब्दप्राधान्य का ही आश्रय किया जाता है। जिसमें अर्थ का ही प्राधान्य होता है वह वाङ्मय आख्यान (इतिहास-पुराण) है। इसके विपरीत, वाङ्मय के उस भेद को जिसमें शब्द तथा अर्थ दोनों का गुणीभाव रहता है और व्यापार का ही प्राधान्य रहता है—काव्य की सज्ञा दी जाती है।" साराश, कवि का अभिधाव्यापार ही काव्यलक्षण है।

यह अभिधाव्यापार कवि की उक्ति में रहता है। कवि का उक्तिविशेष ही काव्य की विशेषता है। शास्त्र एव काव्य दोनों में शब्द तथा अर्थ तो समान ही रहते हैं। किन्तु उन्हीं शब्दार्थों को कवि अपने काव्य में ऐसे औचित्यपूर्ण रीति से प्रयुक्त करता है कि वे ही शब्दार्थ रसवृत्ति में पर्यवसित होते हैं। यही कविव्यापार है। वक्रोक्ति भी इसीका एक पर्याय है। अभिनवगुप्त ने कहा है—“बन्धो, गुम्फ, भणिति वक्रोक्ति, कविव्यापार, इति हि पर्यायात् लक्षणं तु अलंकारशून्यमपि न निरर्थकम्।”

“वक्रोक्ति” शब्द से भामह का भी कविव्यापार से ही अभिप्राय है। अभिनवगुप्त ने कहा है—“भामहेनापि—‘सैषा सर्वत्र वक्रोक्तिरनयाऽर्थो विभाव्यते’ इत्यादि। तेन च परमार्थे कविव्यापार एव लक्षणम्।” भामह का कथन है कि वक्रोक्ति से अर्थ का विभावन होता है। कविव्यापार ही अर्थ के विभावन का एकमात्र मार्ग है। अर्थ यह कि, वक्रोक्ति सज्ञा से भामह को कविव्यापार ही अपेक्षित है।

रसोचित अथवा रसानुगुण शब्दार्थरचना ही इस कविव्यापार का स्वरूप है। इसी तथ्य को आनन्दवर्धन 'ध्वन्यालोक' में इन शब्दों में कहते हैं—

वाच्याना वाचकाना च यदौचित्येन योजनम्।

रसादिविषयेणैतत् कर्म मुख्य महाकवे ॥ (३।३२)

रसो को तथा भावो को ही काव्यार्थ के नाते मुख्यत्व देकर उनके लिए उचित शब्दार्थों का उपनिबन्धन ही कविव्यापार है। इसीको मम्मट ने—“शब्दार्थयोर्गुण-भावेन रसागभूतव्यापारप्रवणतया विलक्षणं यत् काव्यम्—लोकोत्तरवर्णनानिपुण-कविकर्म—” कहा है। यही काव्यलक्षण का सामान्य लक्षण है। अभिनवगुप्त कहते हैं—“चित्तवृत्त्यात्मक रस लक्षयन् तद्रसोचितविभावादिसपादकः त्रिविधोऽभिधा-व्यापारो लक्षणशब्देन उच्यते।” (अ. भा. भाग २, पृ. २६७)।

इस प्रकार भरतमुनि का लक्षण एव भामह की वक्रोक्ति, दोनों भी कवि के अभिधाव्यापार के ही द्योतक हैं। नाट्यशास्त्र के लक्षणों के स्थान पर काव्यचर्चा के स्वतन्त्र युग में 'वक्रोक्ति' किस प्रकार आ चुकी यह अब विदित होगा। किन्तु

नाट्य के लक्षणों के स्थान पर वक्रोक्ति आई इतना ही इसका अर्थ नहीं है। नाट्य के लक्षणों का कार्य है अर्थों का विभाजन। वह कार्य काव्य में वक्रोक्ति ने सम्पन्न करना आरम्भ किया। वक्रोक्ति का यह विभाजन कार्य भामह ने 'अनयाऽर्थो विभाव्यते' इस प्रकार स्पष्ट रूप में बताया है। लक्षणों से अलंकारों में वैचित्र्य सिद्ध होता है यह भट्टतैत्ति का कहना है। 'कोऽलंकारोऽनया विना' यह भामह का कथन है। काव्यबन्ध लक्षणयुक्त रहना चाहिये 'यह भरतमुनि का कथन है और भामह कहते हैं—'यत्नोऽस्या कविभिः कार्यम्।' सारांश, लक्षणों का स्वरूप, प्रयोजन, एवं परिणाम इन सब का संक्षेप भामह ने अपने वक्रोक्ति के विषय में लिखे हुए प्रसिद्ध कारिका में किया हुआ है—

सैषा सर्वत्र वक्रोक्तिरनयार्थो विभाव्यते ।

यत्नोऽस्या कविभिः कार्यो कोऽलंकारोऽनया विना ॥ (२।८५)

वेदार्थविवेचन में नैरुक्त तथा भीमासको को प्राप्त वैदिक लक्षणों का लौकिक काव्य में प्रयोग होने पर वे नाट्यशास्त्र के काव्यलक्षण बन गए। इन काव्यलक्षणों के ही काव्यचर्चा के स्वतन्त्र युग में काव्यालंकार हुए, यह इतिहास हम अगले अध्याय में देखेंगे।

अ ध्या य ती स रा

का व्य च र्चा का स्व तं त्र सं सार

लक्षण और अलकार : कुछ उदाहरण

नाट्यशास्त्र में की गई
काव्यचर्चा नाट्य की

आनुषंगिक है, परन्तु भामह आदि की की हुई काव्यचर्चा स्वतंत्र है। काव्यचर्चा के स्वतन्त्र होने में, उसके अन्तर्गत जो बहुविध घटनाएँ घटीं उनमें लक्षणों का अलकारों में परिवर्तित होना सबसे बड़ी एवं महत्त्वपूर्ण घटना है। इस घटना का पूरा इतिहास आज ज्ञात नहीं है। किन्तु ऐसे प्रमाण निश्चय ही दिये जा सकते हैं जिनसे इस बात की स्थूल रूप में कल्पना हो सके। नाट्यशास्त्र में लक्षणों के संग्रह की दो तालिकाएँ हैं, एक उपजाति वृत्त में ग्रथित है और दूसरी अनुष्टुप् छन्द में। अभिनवगुप्त को दोनों तालिकाएँ ज्ञात थीं। उनमें से, गुरुपरंपरा से प्राप्त उपजाति (छन्द) वृत्त में ग्रथित तालिका को उन्होंने मूल माना है तथा उसपर लिखी टीका में अनुष्टुप् तालिका का स्थान स्थान पर निर्देश किया है। दोनों तालिकाओं में से हर एक में छत्तीस छत्तीस ही लक्षण हैं। किन्तु सभी लक्षण दोनों में समान नहीं। केवल १७ लक्षण दोनों तालिकाओं में समान हैं, और १९ लक्षण भिन्न भिन्न हैं। इस प्रकार दोनों तालिकाओं में कुल मिलाकर कुल लक्षणों का योग (१७+१९+१९) —कुल ५५ होता है। इन में से कुछ लक्षण उदाहरणरूप लेकर उनके अलकार किस प्रकार हुए यह देखें—

१ शोभा नामक लक्षण का स्वरूप यह है—

सिद्धैरर्थैः सम कृत्वा ह्यसिद्धोऽर्थं प्रयुज्यते ।

यत्र श्लक्षणविचित्रार्था सा शोभेत्यभिधीयते ॥

शोभा लक्षण का यह स्वरूप 'तुल्ययोगिता' अलकार से मिलता है।

*****५२

इस प्रकार और भी अनेक उदाहरण दिये जा सकते हैं। पाठको के लिए तुलना करना सरल हो इस लिए लक्षण-अलंकारसवन्धी ताताचार्यकृत सूचि हम प्रस्तुत करते हैं—

लक्षण	अलंकार	लक्षण	अलंकार
अर्थापत्ति	= अप्रस्तुतप्रशंसा	मिथ्याध्यवसाय	= अपह्नुति
प्रियवचन	= प्रेयस्	प्रसिद्धि	= उदात्त
माला	= मालालंकार	पदोच्चय	= समुच्चय
प्राप्ति	= काव्यलिङ्ग	दृष्टान्त	= दृष्टान्त
निदर्शन	= निदर्शना	अतिशय	= अतिशयोक्ति ।

“लक्षणो से अलंकारो में वैचित्र्य सिद्ध होता है।” भट्टतौत के इस वचन का तात्पर्य अब समझ में आया। इससे यह विदित होगा कि औपम्य का भिन्न भिन्न लक्षणो से संयोग होने से औपम्य की ही भिन्न भिन्न छटाएँ होती हैं और इस प्रकार विविध अलंकार बनते हैं (२)।

गुण, अलंकार और लक्षण

किन्तु यहाँ एक बात का ध्यान रखना चाहिए। शास्त्रकारो ने लक्षण लिए और उन्हें अलंकार की सजा दे दी इस प्रकार यह केवल नामांतर है यह बात नहीं। यदि यह केवल नामान्तर ही होता तो लक्षण और अलंकार इस प्रकार का विभाग ही उपपन्न न होता। किन्तु स्वयं मुनि भरत ने ही यह विभाग स्वीकार किया है। इस भेद का ठीक प्रकार से आकलन न हुआ तो इस रूपान्तर का स्वरूप तथा उस कारण शास्त्रकारो में प्रवृत्त मत और मतान्तर समझे नहीं जा सकते। इस लिए, गुण, अलंकार तथा लक्षण में निश्चित भेद क्या है, यह हम जहाँतक हो सके अभिनव-गुप्त ही के शब्दों में समझ ले।

“रस काव्यार्थ है। शब्दनीय, वर्णनीय, अथवा कविकर्म इस तरह तीन प्रकारो से काव्य की व्युत्पत्ति है। इस प्रकार का यह एक काव्य अभिधेय, अभिधान तथा अभिधा इन तीनों के आश्रय से स्थित होता है। तथा उनको लक्षित करके अभिधेय की अपेक्षा से शब्दव्यापार, अभिधान की अपेक्षा से अभिधातृव्यापार तथा अभिधा की अपेक्षा से प्रतिपाद्य (अर्थ) व्यापार देखा जाता है। शब्दगुण का स्वरूप है—रस की अभिव्यक्ति करने में समर्थ अर्थ का प्रतिपादन शब्द से होना। शब्द

२ वामन काव्यालंकारसूत्रवृत्ति, अधिकरण ३ अध्याय ४ में अलंकार विवेचन करने के उपरान्त वामन अन्त में कहते हैं, “शब्दवैचित्र्यगर्भेयमुपमैव प्रपञ्चिता।” अभिनवगुप्त भी कहते हैं, “उपमाप्रपञ्चश्च सर्वोऽलंकार इति विद्वद्भिः प्रतिपन्नमेव।” (अभिनव भारती २।३२९)

मे आवर्तमान द्वितीय वर्ण, अथवा द्वितीय पद पूर्ववर्ण के पद के नाद में शोभा लाता है इस हेतु वह अलकार है। इसी प्रकार अर्थगुण है — अर्थ में रस की अभिव्यक्ति की सामर्थ्य होना। परंतु जब एक अर्थ उदा० चन्द्र दूसरे अर्थ की उदा० मुख की शोभा बढ़ाता है तब वह अलकार होता है। इन सब का अधिष्ठानभूत त्रिविध अभिधा-व्यापार 'लक्षण' का विषय है। अर्थात् — 'मैं अमुक वस्तु, इन शब्दों में, इस पद्धति से, इस आशय से अमुक चित्तवृत्ति निर्माण होने के लिए कहूँगा।' इस प्रेरणा से कवि काव्यरचना के लिए प्रवृत्त होता है। तथा उस प्रेरणा के अनुसार रसयुक्त काव्य निर्माण करता है। उस समय चित्तवृत्ति रूप रस को लक्ष्य कर के ही वह उस उस रस के लिए उचित विभाव आदि से वैचित्र्य निर्माण करता है। इस वैचित्र्य के सपादन में उसका, अभिधेय, अभिधान और अभिधा के रूप में सवेदित त्रिविध अभिधाव्यापार ही 'लक्षण' सज्ञा से बताया जाता है।" ऐसा अभिनव-गुप्त का कथन है (३)।

इसका सार यह है — गुण तथा अलकार शब्दार्थ से सबद्ध है। किन्तु लक्षण पूर्णरूपेण कविव्यापार से सलग्न है। कवि के प्रयत्न से काव्य में शब्दार्थों के द्वारा वैचित्र्य आता है। जिस प्रयत्न से यह होता है वह समूचा प्रयत्न ही लक्षण है। इसी लिए काव्य को 'कवि कर्म' कहा गया है। अभिनवगुप्त ने उदाहरण देकर इस बात को स्पष्ट किया है। पुष्टत्व एक गुण है। परंतु यह गुण यदि स्तनो में हो तो वह स्तनो का लक्षण है और यदि वह कटिप्रदेश में हो तो वह कटिप्रदेश का कुलक्षण हो जाता है। इसी तरह, किसी एक प्रकार से कही जानेवाली वस्तु, उसी पदार्थक्रम से रसोचित विभाव के रूप में प्रकट हुई तो वह लक्षण होता है। अन्यथा वह कुलक्षण होता है। इसी हेतु गुण एव अलकार लक्षणसमुदाय से भिन्न है (४)।

३. इह काव्यार्था रसा इत्युक्तं प्राक् । उक्त च वर्णनीय, शब्दनीय, कवेः कर्म, इति । व्युत्पत्तित्रय काव्यमिति । अनेन अभिधेयम्, अभिधानम्, अभिधा च स्वीकृत्य अवस्थीयते अपि च शब्दव्यापार अभिधानव्यापार, प्रतिपाद्यव्यापारश्च इति त्रिगतम् । तत्र शब्दस्य रसाभिव्यक्तिलक्ष्यार्थप्रतिपादकत्व, स्वयं च श्रोत्र सक्रातिमात्रनातरिकतया तद्रसदर्शनयोग्यतापादन-सामर्थ्यात् शब्दगुणवाच्यम् । आवर्तमानो द्वितीयो वर्ण पद वा प्राक्तनवर्णनादशोभाहेतु अलकारः । एवम् अर्थस्यापि यद्रसाभिव्यक्तिहेतुत्व सोऽर्थगुण । यस्तु वस्त्वन्तर वदनस्येव चन्द्र, सोऽलकार । यस्तु त्रिविधोऽपि अभिधाव्यापारः स लक्षणानां विषयः ।

तथाहि—इदम् अनेन शब्देन, अनया इतिकर्तव्यतया, अमुना आशयेन, इत्थं बुद्धिजननाय ब्रुवे, इति कवि प्रयतते । स तथाभूत रसवत् काव्य विधत्ते । तत्र चित्तवृत्त्यात्मक रस लक्षयन् तद्रसोचितविभावात् वैचित्र्यसपादक त्रिविधोऽभिधाव्यापारः लक्षणशब्देन उच्यते ।

४. यथा पीवरत्वं स्तनयोर्लक्षणं मध्यस्थं च कुलक्षणम्, एव किंचिदभिधीयमानं केनचिद्रूपेण रसोचितविभावादिरूपेण तमेव पदार्थक्रमं लक्षयत् लक्षणम्, अन्यत्र कुलक्षणम् । तेन सर्वे अलकारा गुणा (च) तत्समुदायात् विलक्षणा भवन्ति ।

इस दृष्टि से लक्षण की ओर देखें तो लक्षण औचित्य के निकट आ जाता है। कवि के काव्य में शब्द, अर्थ, गुण तथा अलंकार इन सब की जो सघटना होती है उससे काव्यलक्षण निर्धारित होता है। इस प्रकार काव्य में औचित्य का निर्माण ही लक्षण का प्रयोजन सिद्ध होता है। अभिनवगुप्त भी लक्षण के विषय में, “परमौचित्यख्यापने प्रयोजनम्।” कहते हैं। इस दृष्टि से लक्षण अलंकारों का अनुग्राहक है इसमें तनिक भी सदेह नहीं रहता।

इस प्रकार कवि-व्यापार के बल से लौकिक वस्तु भी अलौकिक स्वभाव से काव्य में प्रकट होना यही लक्षण है (५)। यह लक्षण ही शब्दार्थमय काव्यशरीर है। इस शरीर के सौंदर्य में वृद्धि जिनसे होती है वह है अलंकार। जिस प्रकार पृथग्भूत हार से रमणी विभूषित होती है ठीक उसी प्रकार पृथक् सिद्ध चन्द्र आदि उपमानों से वनितावदन आदि का सौंदर्य बढ़ कर प्रतीत होता है। किन्तु वर्णनीय वनितावदन आदि में इस प्रकार सौंदर्य की वृद्धि होने का काव्य में एकमात्र कारण कवि की प्रतिभा ही है। रमणी का मुख और चन्द्र, दोनों लौकिक वस्तुएँ हैं तथा वे पृथक् सिद्ध हैं। यह लौकिक सृष्टि हुई। किन्तु कवि की प्रतिभा उनमें सादृश्य देखती है। इससे वे दोनों वस्तुएँ परिवर्तित होती हैं और प्रतिभा के द्वारा प्रकाशित होने के हेतु एक अनोखे सबन्ध से (उपमानोपमेयसबन्ध) उपस्थित होती है तथा विशेष रूप में सुंदर प्रतीत होती है (६)। यही कवि की अलौकिक सृष्टि है।

इसी लिए, बिना लक्षणों का आश्रय किये हुए, अलंकारों को काव्य में स्थान नहीं है। लक्षण का अर्थ है कवि-व्यापार तथा कवि-व्यापार है कवि-प्रतिभा का शब्दार्थमय आविर्भाव। अलंकारों की ओर केवल सरसरी दृष्टि से देखने पर उनमें सादृश्य, अभेद, अध्यवसाय, विरोध आदि लौकिक व्यवहार के ही सबन्ध दिखाई देते हैं। परन्तु यह अलंकारों का केवल बाह्य कवच या ढाँचा है। यह ढाँचा अलंकार नहीं हो सकता। यदि ऐसा होता तो ‘गौरिव गवयः।’ यह उपमा हो जाती और ‘स्थाणुर्वा पुरुषो वा’ यह ससदेह हो जाता। किन्तु यह काव्यालंकार नहीं हो सकते। यह तो केवल लौकिक सबन्ध है। और इन लौकिक सबन्धों के रूप में जब अधिष्ठानभूत कवि-व्यापार या लक्षण प्रतीत होता है तभी उसे अल-

५. ध्यान रहें कि काव्यस्थित विभावादिक अलौकिक होते हैं।

६ एवं कवि-व्यापारबलात् यदर्थजात लौकिकात् स्वभावात् विद्यमान तदेव लक्षणमित्युक्तम्। तस्य शरीरकल्पस्य अलंकारा अधुना वक्तव्याः। काव्ये तावलक्षण शरीरम्। यथाहि पृथग्भूतेन हारेण रमणी विभूष्यते, तथा उपमानेन शशिना, तत्सदृशेन वा कविबुद्धिसामर्थ्येन परिवर्तमानत्वात् पृथक् सिद्धेनैव प्रकृतवर्णनीयवनितावदनादि सुंदरीक्रियते इति तदेव अलंकारः।

कारत्व प्राप्त होता है। इसी हेतु, अभिनवगुप्त का स्पष्ट रूप में कथन है कि, “काव्य-बन्धेषु काव्यलक्षणेषु सत्सु’ यह शर्त प्रत्येक अलंकार में मूलतः गृहीत है (७)।’ यही शर्त उत्तरकालीन ग्रन्थकारों ने ‘वैचित्र्ये सति’ इस रूप में निर्देशित की है।

इस विभाग की आवश्यकता

भरत ने काव्य का लक्षण—गुण—अलंकार इस प्रकार विभाग किया और हर विभाग का पृथक् विचार किया। परन्तु, ‘इस प्रकार विचार करना वास्तव में असंभव है, कवि की उक्ति अखण्ड तथा एकधनस्वरूप होती है तथा कवि का या रसिक का अनुभव भी एक धनस्वरूप होता है’ इस प्रकार आशंका उठा कर अभिनवगुप्त ने उसका समाधान किया है। वे कहते हैं—“पुरुष के बारे में उसके लक्षण, गुण, अलंकार आदि व्यवहार जैसे किया जा सकता, उस प्रकार काव्य के विषय में उसके लक्षण, गुण, अलंकार आदि व्यवहार किया नहीं जा सकता। पुरुष के सम्बन्ध में शरीर और चैतन्य में भेद स्पष्ट है। एव कटक आदि अलंकार उन दोनों से भी भिन्न है यह भी स्पष्ट है। किन्तु काव्य के रचना के समय या काव्य के आस्वादन के समय इन लक्षण आदि की स्वतन्त्र रूप में प्रतीति नहीं होती। दण्डी ने काव्यशोभाकर धर्मों को अलंकार कहा है और प्रसाद आदि शोभाकर धर्मों को गुण कहा है। इसका अर्थ यही होता है कि दण्डी की समिति में गुणालंकार विभाग भी उपपन्न नहीं हो सकता।” इस प्रकार आक्षेप उपस्थित करते हुए अभिनव गुप्त समाधान करते हैं कि, “यह तो ठीक है। फिर भी कवि का काव्य-रचनासामर्थ्य अथवा रसिक का काव्यविवेचनासामर्थ्य ठीक प्रकार से समझने के लिए, इस प्रकार का कुछ न कुछ विभाग, चाहे काल्पनिक भी क्यों न हो—स्वीकार करना आवश्यक ही है (८)।”

परिणतज्ञ कवि जिस समय काव्यरचना या नाट्यरचना करता है उस समय उसके काव्यव्यापार में कोई विशिष्ट क्रम होता ही है सो बात नहीं। यह

७. काव्यबंधेषु—काव्यलक्षणेषु सत्सु, इत्यनेन ‘गौरिव गवय’ इति नायमलंकार। (अ भा २।३२२)। ‘ध्वन्यालोकलोचन’ भी देखिए।

८. किं च पुरुषस्यैव काव्यस्य लक्षणगुणालंकारव्यवहारो न युक्तः पुरुषस्य शरीरचैतन्यभेदात् कटकादीनां ततोऽपि भेदात्। काव्यस्य पुनः विरचनकाले प्रतिपत्तिकाले वा प्रापकसत्ताया तेषामगणितत्वाच्च। दण्डिनापि ‘काव्यशोभाकरान् धर्मान् अलंकारान् प्रचक्षते’ इति श्रुता गुणमध्य एव च तत्र प्रसादादीनभिदधता च गुणालंकारविभागोऽप्यसंभवी इति सूचितं भवति। सत्यमेतत्, किन्तु विरचनविवेचनसामर्थ्यसमर्थनाय अवश्य काल्पनिकोऽपि विभाग आश्रयणीयः। (अ भा. २।२९)

निर्माण किया हुआ लक्षण है, यह प्रसाद है, यह ओजोगुण है, यह अलंकार है इस प्रकार कवि को प्रतीति होनी नहीं यह तो ठीक है। किन्तु जब हम उसकी कृति का अपोद्धार (विश्लेषण) करते हैं उस समय हमें किसी न किसी क्रम की कल्पना तो करनी ही पड़ती है। कम से कम, महाकवित्व का आदर्श रखनेवाले कविशिष्यों के समक्ष इस प्रकार का क्रम तो अवश्य ही प्रस्तुत करना पड़ता है। “जिन्हें महाकवि की योग्यता प्राप्त करना हो उन्हें वे महाकवि किस मार्ग से गये यह बिना देखे काव्यसमृद्धि की सीढ़ी चढ़ जाना असंभव है।” यो कहकर अभिनवगुप्त कहते हैं, “शास्त्रदृष्ट क्रम का उल्लंघन होने से अनेक नाटककारों की बड़ी बड़ी गलतियाँ हुई दिखाई देती हैं। सभी कवि तो वाल्मीकि, व्यास, कालिदास या भट्टेन्दुराज नहीं होते। और इन कवियों में भी जो प्रतिभा का प्रकर्ष देखा जाता है वह भी पूर्वजन्म में किये हुए क्रमाभ्यास से उदित पाटव से ही प्राप्त हुआ हो (६)।”

लक्षणों के अलंकार कैसे हुए—

आज जो अलंकार माने जाते हैं उनमें लक्षण समाविष्ट हुए यह कहने में अभिप्राय यह है कि नाट्यशास्त्र के लक्षण उत्तरकालीन काव्यचर्चा में अलंकारों के रूप में प्रकाशित हुए, और इसमें खूबी यह है कि इस बात का आरम्भ नाट्यशास्त्र ही में हुआ दिखाई देता है। भरत ने स्वीकार किये हुए अर्थालंकारों को थोड़ी सूक्ष्म दृष्टि से देखने से उनके कुछ विशेष ध्यान में आते हैं। भरत ने उपमा, रूपक तथा दीपक ये तीन अर्थालंकार माने हैं। ये तीनों भेद औपम्यमूलक हैं। उपमान तथा उपमेय की स्फुट प्रतीति (उपमा), उनमें अभेद (रूपक) तथा अनेक पदार्थों को एकत्र लाने से ध्वनित होनेवाला सादृश्य (दीपक) इन्हीं पर ये अलंकार आधारित हैं (१०)। उपमा की परिभाषा देने के उपरान्त भरतमुनि ने उपमा के प्रशंसा, निन्दा, कल्पिता, सदृशी और किञ्चित्सदृशी ये पाँच भेद किये हैं। इस प्रकार भेद करने में किसी भी विभाजनसिद्धान्त (Principle of Division) का आधार नहीं लिया गया। किन्तु इनमें से प्रशंसोपमा एवं निन्दोपमा के भेद निश्चय ही लक्षणकृत हैं। अभिनवगुप्त का कथन है कि इस प्रकार भेद करने का

९. महाकवीनां पदवीमुपात्तामारुरुक्षताम्।

नासंस्तृत्य पदस्पर्शान् सपत्नोपानपद्धतिः ॥

क्रमोद्धने हि सति नाटकादि विरचयतां महान्त प्रमादादपभ्रशाः भवन्ति ॥ नहि सर्वो वाल्मीकिन्यासः कालिदासो भट्टेन्दुराजो वा, तेषामपि प्राग्जन्माजितक्रमाभ्यासमुदितपाटवोत्पादितः... ज्ञानातिशयः ॥ (अ. भा. २।२९३)

१० देखें अ. भा. २।३२१

मूल कारण 'तदगतशरीरभेद' है। एव यह शरीरलक्षण ही है यह भी उन्होने ही अनेकश कहा है।

भरतकृत लक्षणालंकारविभाग स्थूल रूप में है। भरत लक्षणों को 'काव्य-विभूषण' कहते हैं एव वे 'भूषणसमित' है ऐसा भी बताते हैं। उपमा के पाँच भेद करने के अनन्तर मुनि कहते हैं—

उपमाया बुधैरेते ज्ञेया भेदा समासत ।

शेषा ये लक्षणोक्तोक्तास्ते ग्राह्या काव्यलोकत ॥ (१६।१६)

'नाट्यशास्त्र में किये गये भेदों से जो भिन्न दीखते हो ऐसे भेद लक्षणमुख से समझ लेने चाहिए' ऐसा इस श्लोक का अभिप्राय अभिनवगुप्त ने माना है। इस पर से विदित होता है कि 'निन्दोपमा' और 'प्रशसोपमा' के दो लक्षणकृत भेद भरत ने स्वयं दिये और अन्य भेद लक्षणों पर से समझ लेने को कहा।

लक्षणमुख से अलंकार भेद करने का सूत्र एकबार अवगत कर लेने के बाद अलंकारप्रपञ्च का विस्तार होने में क्या देर थी ? भरत ने स्वीकार किये हुए तीन अलंकारों में ही छत्तीस लक्षणों का वैचित्र्य प्रतीत होने पर ही कितने अलंकार होते हैं, और उनमें अन्यान्य अलंकारछटाओं के मिश्रण से सैकड़ों और सहस्रों अलंकारों की कल्पना की जा सकती है इसमें कोई सदेह नहीं (११)।

वास्तविकता यह है कि गुण और अलंकारों में भेद दर्शाने के लिए भरत ने जो रेखा खीची है वह अत्यंत सूक्ष्म है। उदाहरण के रूप में देखिए—भूषणनामक लक्षण का स्वरूप ही मूलतः गुणालंकारों के उचित सनिवेश के रूप का है (१२), एव गुणानुवाद नामक लक्षण भी एक उपमा ही है (१३), यह बात अभिनवगुप्त के भी ध्यान में आई हुई है। दण्डी प्रभृति आचार्यों ने किये हुए उपमाभेदों की ओर ध्यान देने से, उनमें भेदक अंश लक्षण ही है यह स्पष्ट होगा (१४)। सारांश,

११ इत्येवम् उपमारूपकादीना अलंकारत्वेन वक्ष्यमाणाना प्रत्येक षट्त्रिंशलक्षणयोगात्, लक्षणानामपि च एकद्वित्र्याद्यवन्तरविभागभेदात् आनन्त्य केन गणयितुं शक्यम्, इदानीं शतसहस्राणि वैचित्र्याणि सहस्रैरुत्प्रेक्ष्यन्ताम् । (अ. भा. २।१७)

१२ अलंकारैर्गुणैश्चैव बहुभिर्यदलंकृतम् ।

भूषणैरेव विन्यस्तैस्तद् भूषणमिति स्मृतम् ॥

१३ 'गुणानुवादो हीनानामुत्तमैरुपमाकृतः ।' यह गुणानुवाद का स्वरूप है। अभिनवगुप्त ने 'पालिता औरिवेद्रेण त्वया राजन् वसुंधरा ।' यह पद्य उदाहरण के रूप में दिया है। यह गुणोत्कर्ष दर्शानेवाली उपमा ही है।

१४, ननु उपमेयमलंकारः । किमत ? उक्तं हि अलंकाराणां वैचित्र्यं लक्षणकृतमेव । अत एव दण्डिप्रभृतिभिः ये निरूपिता उपमाभेदाः, तत्र यो भेदकोऽंशः आचिख्यासासशयनिर्णयादिरर्थः स तादृक् पृथगलंकारतया न गणितः । (अ. भा.)

भरत से उत्तरवर्ती काल में किया गया अलंकारप्रपञ्च लक्षणकृत तो है ही, किन्तु उसका बीज भी नाट्यशास्त्र में है यह स्पष्ट है।

अलंकारवैचित्र्य का बीज इस प्रकार नाट्यशास्त्र में ही मिलता है। उधर भामह-दण्डी के ग्रन्थों में देखा जाता है कि लक्षणों के ही अलंकार बने। इसका अर्थ यह है कि भरत से लेकर भामह-दण्डी तक जो काल बीता उसमें अलंकारों की रचना चलती रही हो। संभव है कि, काव्यचर्चा प्रधानतः लक्षणमुख से होती थी इस हेतु काव्यचर्चा के लिए 'काव्यलक्षण' सज्ञा का प्रयोग हुआ हो। नाट्यशास्त्र में काव्यचर्चा नाट्य की आनुषंगिक है। उसमें स्वतन्त्र काव्यचर्चा के बीज है, फिर भी कुल चर्चा नाट्यागभूत है इसमें कुछ सदेह नहीं। संभव है कि, स्वतन्त्र काव्यचर्चा का प्रारम्भ जिस समय हुआ होगा उस समय में नाट्यशास्त्र के काव्यलक्षण, दोष, गुण, अलंकार आदि प्रकरण पृथक् रूप में लेकर उसका उपयोग स्वतन्त्र रूप में काव्यविवेचन करने के लिए किया गया हो। जो रसिक यह चर्चा करते थे वेही 'काव्यलक्षणकारी' अथवा 'काव्यलक्षणविधायी' पंडित है। संभव है कि इनके द्वारा की गई विवेचना में लक्षणकृत अलंकारवैचित्र्य का स्वरूप और भी विशद होने लगा हो। भरत की निन्दोपमा एव प्रशसोपमा के समान नये शास्त्रकारों ने आचिख्यासोपमा, सक्षयोपमा, सुखोपमा आदि भेदों के स्वरूप विवेचित किये हो। इस प्रकार धीरे धीरे अलंकारचक्र प्रवर्तित हुए। संभव है कि इन अलंकारचक्रों से ही आगे चल कर अनेक स्वतन्त्र अलंकार उदित हुए हो।

हमें स्वीकार है कि, हमने ऊपर जो परम्परा सूचित की है उसकी पुष्टि में आज जितने चाहिए उतने प्रमाण हम उपस्थित नहीं कर सकते। किन्तु इतने प्रमाण निश्चय ही दिये जा सकते हैं जिनसे कि यह स्वीकार हो सके कि ऐसी परम्परा का होता संभवनीय है। दण्डी अपने 'काव्यादर्श' में अलंकारचक्रों का विवेचन कर रहे हैं। इन अलंकारचक्रों में अनेक लक्षण समाविष्ट हुए हैं। कुछ लक्षणों को दण्डी स्वतन्त्ररूप में अलंकार भी मानते हैं। उपलब्ध ग्रन्थकारों में अलंकारचक्रों का विवेचन एक दण्डी मात्र करते हैं, परन्तु इस प्रकार के विवेचकों की उनके पूर्व एक परम्परा है। दण्डी कहते हैं, "अलंकारों का विकल्पन अभी चल ही रहा है, तो उनकी गणना कौन कर सकता है?" किन्तु इस विकल्पन का बीज पूर्व आचार्यों ने पहले ही दर्शित किया है। हम केवल उसका परिसंस्कार मात्र करते हैं (१५)।

१५ काव्यशोभाकरान् धर्मान् अलंकारान् प्रचक्षते।

ते चाद्यापि विकल्प्यन्ते कस्तान् कालस्थेन वक्ष्यति ॥

किन्तु बीज विकल्पानां पूर्वाचार्यैः प्रदर्शितम्।

तदेव परिसंस्कर्तुमयमस्मत्परिश्रमः। (काव्यादर्श २।१,२)

यहाँ दण्डी ने परम्परा का निर्देश किया है। अलकारचक्रों की कल्पना दण्डी की अपनी नहीं है। वह तो एक प्राचीन कल्पना है और उसका परिसंस्कार करके दण्डी उसे और भी अच्छे रूप में उपस्थित कर रहे हैं।

भामह के ग्रन्थ में भी ऐसा ही आधार मिलता है। भामह के पहले कई आलकारिकों ने निन्दोपमा, प्रशसोपमा और आचिख्यासोपमा इस प्रकार उपमा के तीन भेद किये थे। इस प्रकार विभाग करना भामह को स्वीकार नहीं है (१६)। यह उपमा भेद अलकारचक्रों के भेदों के समान ही प्रतीत होते हैं वे लक्षणवैचित्र्य पर ही आधारित हैं। इसका अर्थ यह होता है कि लक्षणवैचित्र्य पर आधारित अलकारचक्र भामह को भी ज्ञात थे। लक्षणवैचित्र्य से अलकारचक्र और अलकारचक्र से स्वतन्त्र अलकार इस क्रम से कई लक्षणों के अलकार हुए और कतिपय लक्षण तो स्वतन्त्रतया 'अलकार' ही माने गये। हेतु, मनोरथ, लेश और आशी यह चार ऐसे लक्षण हैं। इनके अलकारत्व के विषय में आलकारिकों में मतभिन्नता हुई। भट्टिका कहना है कि 'आशी' को अलकार माना जाय। किन्तु भामह उसे अलकार के रूप में स्वीकार करने के लिए राजी नहीं हैं। भामह-दण्डी के समय के पूर्व ही हेतु, मनोरथ (सूक्ष्म) और लेश इन लक्षणों को अलकारत्व प्राप्त हुआ था। परन्तु भामह उनका अलकारत्व स्वीकार नहीं करते और इधर दण्डी इन्हे उत्तम प्रकार के अलकार बताते हैं (१७)। इससे प्रतीत होता है कि लक्षणों से भिन्न भिन्न प्रकारों से अलकार बन रहे थे और इस तरह अलकारों के बनने में कई बार मतभिन्नता भी होती थी।

लक्षणों से अलकार बनने के इस काल में शास्त्रलेखन की भी एक विशिष्ट पद्धति थी। भरत, भामह, दण्डी, उद्भट, तथा रुद्रट इन ग्रन्थकारों की लेखन की पद्धति एक ही है। पहले सग्रहकारिका देकर बाद में लक्षणकारिका देना यह सब की पद्धति है। इनमें से भामह की सग्रहकारिकाओं से कुछ महत्वपूर्ण परिणाम निकलते हैं। भामह ने कुल चालीस अलकारों का विचार किया है। किन्तु उन सब का सग्रह एक स्थान पर दिया नहीं। उनके छोटे विभाग किये हैं। वे इस प्रकार हैं :—

१६ यदुक्त त्रिप्रकारत्व तस्या कैश्चिन्महात्मभिः।

निदाप्रशसाचिख्यासाभेदादत्राभिधीयते।

सामान्यगुणनिर्देशात् त्रयमप्युदितं ननु ॥ (भामह २। ३७, ३८)

१७ हेतु सूक्ष्मोऽथ लेशश्च नालंकारतया मतः। (भामह २। ८६)

हेतु सूक्ष्मोऽथ लेशश्च वद्विचामुत्तमभूषणम् ॥ (दण्डी २। २३५)

- १ कई ग्रन्थकारो ने स्वीकार किये हुए पाँच ही अलकार—अनुप्रास, यमक, रूपक, दीपक और उपमा ।
- २ इनके अतिरिक्त माने हुए और छह अलकार—आक्षेप, अर्थान्तर-न्यास, व्यतिरेक, विभावना, समासोक्ति और अतिशयोक्ति ।
- ३ हेतु, सूक्ष्म और लेश की अनलकारता ।
- ४ यथासंख्य और उत्प्रेक्षा ।
- ५ कई ग्रन्थकारो की समति में स्वीकृत स्वभावोक्ति ।
- ६ प्रेयस् आदि तेईस अलकार ।

इन छोटे छोटे सग्रहो से प्रतीत होता है कि भामह से पूर्व ही आलकारिको ने भिन्न भिन्न अलकारसमूह बनाये थे । भामह ने वे समूह लिए, उनके लक्षण और उदाहरण दिये और जहाँ मतभिन्नता थी वहाँ स्पष्ट शब्दों में उसका विवरण किया । इन अलकारसमूहों के बनाने में वर्गीकरण का कोई भी सिद्धान्त नहीं है । इस लिए भामह ने स्वयं इन छह अलकार वर्गों की कल्पना की ऐसी नहीं कहा जा सकता । प्रत्युत, 'इति वाचामलकारा पचैवान्यैरुदाहृता ।', 'केषाचिन्मते', 'अन्ये जगदु' इस प्रकार दूसरों के सग्रहों का आधार भामह ने ही दिया है । इस पर से इतना ही तर्क होता है कि भामह के पूर्व से ही अन्यान्य आलकारिक अलकारों की रचना कर रहे थे, भामह ने उनका सग्रह किया, विवेचन किया, कतिपय अलकारों को अस्वीकार किया, और कतिपय अलकार अधिक रचे । भामह के ग्रन्थ के दूसरे परिच्छेद में दिये हुए अलकार अन्य ग्रन्थकारों ने पहले ही स्वीकार किये थे । भामह ने उनके लक्षण बनाए और स्वयंकृत उदाहरण दिये (१८), और तीसरे परिच्छेद में दिये हुए अलकारों में से कई अलकारों का उन्होंने स्वयम् निश्चय किया (१९) । दण्डी के समय में भी अलकारों का विकल्पन जारी था । इतना ही नहीं, नाट्य के सन्ध्यङ्ग, वृत्पङ्ग आदि का अलकारत्व स्वीकार करने के लिए भी दण्डी सिद्ध थे ।

काव्यचर्चा स्वतन्त्र होने का प्रयोजन

उपलब्ध ग्रन्थों से प्रतीत होता है कि भामह दण्डी के काल में (सन् ६००—७५० ईसवी) काव्यचर्चा नाट्य से पृथक् होकर अपने बल पर खड़ी हो गई थी । भामह और दण्डीने स्पष्ट ही कहा है, "हम काव्य पर विचार करते हैं, काव्य का ही एक भेद नाट्य है हम उसपर विचार नहीं करते, अन्य ग्रन्थकर्ताओं ने वह कार्य

१८. स्वयंकृतैरेव निदर्शनैरियं

मया पक्वसा खलु वागलंकृतिः । (२।१६)

१९. गिरामलकारविधिं सविस्तरं

स्वयं विनिश्चित्य मया धियोदितः । (३।५८)

किया है (२०)।" इतना ही नहीं, किसी शास्त्र की नई रचना करने में प्रतीत होने-
वाले विशेष भी इस काल के ग्रन्थों में प्राप्त होते हैं।

किसी शास्त्र का अग्रभूत होने के नाते जो विवेचित किया जाता था ऐसा अंश उस शास्त्र से जब पृथक् होता है और स्वतन्त्र शास्त्र के रूप में जब उसकी विवेचना होना आरम्भ होता है, तब पृथक् होने के लिए उसे प्रयोजन की आवश्यकता होती है। नये शास्त्र से जिनकी उपपत्ति सिद्ध होती है ऐसी वस्तुओं का विपुल सङ्ग्रह उपलब्ध होने पर वह प्रयोजन निर्माण होता है। आधुनिक उदाहरण मनोविज्ञान का दिया जा सकता है। कुछ समय के पूर्व वह अध्यात्मशास्त्र (metaphysics) का एक अंश माना जाता था। किन्तु आज वह एक स्वतन्त्र शास्त्र बन चुका है। काव्यचर्चा के विषय में भी यही हुआ। वाचिक अभिनय के एक अंश के नाते काव्यचर्चा नाट्य में थी। वही अब स्वतन्त्र रूप में होने लगी। यह चर्चा स्वतन्त्र होने के लिए क्या प्रयोजन हो सकता था ?

संस्कृत और प्राकृत में महाकाव्य, मुक्तक और गद्यप्रबन्धों का बड़े पैमाने पर निर्माण इस स्वतन्त्र चर्चा का कारण था। यह वाङ्मय इतना विपुल था कि उसकी चर्चा शुरू होते ही, पहले जो नाट्यागमूत नियम थे उनका स्वतन्त्र शास्त्र में परिणत होना आरम्भ हुआ। दण्डी और भामह, दोनों के ग्रन्थ देखने से अनुमान होता है कि काव्यरसिकों के सम्मुख गद्य, पद्य और मिश्र तीनों प्रकार का वाङ्मय था (२१)। गद्यवाङ्मय के दो भेद थे—कथा और आख्यायिका। नाटक आदि और चम्पू मिश्र वाङ्मय था। पद्यवाङ्मय के दो भेद थे—निबद्ध और अनिबद्ध। निबद्ध अर्थात् महाकाव्य, खड्काव्य आदि प्रकार के काव्य। अनिबद्ध अर्थात् मुक्त काव्य। मुक्त काव्य के भी अनेक भेद होते थे। चार चरणों का मुक्तक, शरद्वर्णन, द्रविडवर्णन आदि प्रकार के सघात, परिक्रमा, खड्कथा आदि और भी कई भेद रसिकों के समक्ष थे। और केवल संस्कृत ही में नहीं, अपितु प्राकृत और अपभ्रंशों में भी इन सब प्रकारों में विशाल वाङ्मय निर्माण हुआ था। इन सब वाङ्मय प्रकारों में काव्य की विशेषताएँ रसिक जनो को प्रतीत होती थी। उनका वे ऊहापोह कर रहे थे। उनकी इसी विवेचना से काव्यचर्चा का स्वतन्त्र शास्त्र उदित हुआ।

उन्होंने देखा कि वाङ्मय के इन सब भेदों में सर्गबन्ध अर्थात् महाकाव्य का भेद सर्वसंग्राहक था। सर्गबन्ध की चर्चा करने में मुक्तक, सघात आदि का विवेचन

२० उक्त तदभिनेयार्थमुक्तोन्यैस्तस्य विस्तर —भामह
मिश्राणि नाटकादीनि तेषामन्यत्र विस्तर —दण्डी

२१. देखें.—भामह : काव्यालंकार १।१६-१८

दण्डी काव्यादर्श १।११-३२

सहज ही होता था। इस लिए सर्गबन्ध को प्रधान मान कर उन्होंने काव्यरूप का विवेचन किया। किसी हालत में, सर्गबन्ध तो कथाकाव्य ही रहेगा। इस कारण वह नाट्य के अधिक निकट था। उसकी रचना, कथावस्तु, विषय, रस आदि सब ही नाट्य के समान ही रहते थे। इस लिए सर्गबन्ध का विवेचन करने में उन्होंने नाट्य की पूर्व से सिद्ध परिभाषा का ही उपयोग किया। और जहाँ आवश्यक हुआ केवल वही नया विवेचन किया। इस तरह नाट्यशास्त्र में किए हुए काव्य-विवेचन का ही स्वतन्त्र काव्यचर्चा में उपयोग किया गया।

इस दृष्टि से भामह द्वारा किया गया सर्गबन्ध का वर्णन देखनेलायक है। सर्गबन्ध अर्थात् महाकाव्य का विषय गभीर होता है। उसका नायक धीरोदात्त रहता है। उसकी भाषा में वैदग्ध्य रहता है। उसकी कथा में निरर्थक बातें रहती नहीं। वह सौलंकार रहता है और सदाश्रय भी होता है। मन्त्र, दूत, प्रयाण, युद्ध और अन्त में नायक का अम्युदय आदि वर्णनों से वह युक्त होता है तथा उसमें समृद्धि अर्थात् ऋतु, चन्द्रोदय, उद्यान, पर्वत आदि का भी रमणिक वर्णन रहता है। यह सब होते हुए भी महाकाव्य व्याख्यागम्य या दुर्बोध नहीं होता। उसमें चतुर्वर्ग का प्रतिपादन होता है और वह नायक तथा प्रतिनायक के सघर्ष के द्वारा किया जाता है, एव उसमें किया गया उपदेश नित्य अर्थोपदेश होता है, अनर्थोपदेश कभी नहीं। महाकाव्य की रचना पञ्चसन्धि से युक्त होती है। और प्रधानतः ऐसे काव्य में लोकस्वभाव और सभी रस स्फुट रूप से प्रतीत होते हैं (२२)।

महाकाव्य के इस वर्णन की नाटक के वर्णन से तुलना करने पर उनका आत्यंतिक परस्पर साम्य स्पष्ट रूप से प्रतीत होगा। भव्य और गभीर विषय, उदात्त नायक, चतुर्वर्ग का प्रतिपादन, नायक का अम्युदय, सदाश्रितत्व, पञ्चसन्धि, लोकस्वभाव और विविध रसों की प्रतीति, ये सब महाकाव्य के लिए जिस मात्रा में आवश्यक हैं उसी मात्रा में नाटक के लिए भी। नाट्य की समृद्धि महाकाव्य में चन्द्रोदय, ऋतु आदि के वर्णन में है। नाटक में सीनसीनरी और अभिनय से जो काम लिया जाता है वही महाकाव्य में वर्णनों से। इन वर्णनों का औचित्य भी नाट्य के समान ही संभालना पड़ता है। साराग, नाट्य दृश्य होता है और महाकाव्य श्रव्य होता है। इस एक भेद को छोड़ दिया जाय तो नाट्य और महाकाव्य में अन्य कोई भेद नहीं। काव्य के सब प्रकार नाट्य से ही कल्पित हैं (ततोऽन्यभेदप्रकल्पितः ।) ऐसा वामन त्रे स्पष्ट ही लिखा है। और इसी कारण से स्वतन्त्र रूप में काव्य की चर्चा करते समय साहित्य के पंडित नाट्य की परिभाषा सही सही उठा ले सके।

केवल रस, अलंकार, गुण, दोष आदि का ही नहीं, तो सध्यग, वृत्त्यग, लक्षण आदि का भी उपयोग काव्यचर्चा में आलंकारिक करते थे । (काव्यादर्श २।३६७) । इन्हे भी काव्यचर्चा में दण्डी अलंकारो का स्थान देते हैं । नाट्यशास्त्र से किये हुए विचारो के आदान का इससे और नि सदेह प्रमाण क्या हो सकता है ? तो इस हेतु, आरम्भ में नाट्यशास्त्र में अंग के रूप में स्थित काव्यचर्चा ही आलंकारिको की पृथक् चर्चा का विषय हुई और उसीका अलंकारशास्त्र बना ऐसा कहने में कोई आपत्ति नहीं ।

दण्डी, उद्भट और वामन के विवेचन का नाट्यशास्त्र से सबन्ध कैसे आता है यह हमने उनके ग्रन्थों से देखा। आरम्भकालीन काव्यशास्त्रकारों ने नाट्यशास्त्र में किये गये काव्यविवेचन का आधार किस प्रकार लिया यह इससे स्पष्ट होगा। भामह भी एक आरम्भकालीन शास्त्रकार थे। इस लिए उन्हे भी यह नियम लागू करने में कोई आपत्ति नहीं होनी चाहिये। सामान्यतया ऐसा कर भी सकते थे। किन्तु इस प्रसंग में एक नई आपत्ति निर्माण हुई है। डॉ शकरन् आदि विद्वानों ने भामह को एक तरह से भरत के विरोधी सम्प्रदाय का निर्माता माना है।

२४ 'तत्रावगीतस्य हीनस्य वा वस्तुनः शब्दार्थसंपदा यदुदात्तत्वं निषिचन्ति कवयः तदोज इति भरतः ॥ अवर्गीतस्य हीनस्य वा वस्तुनः शब्दार्थयोः संपदा परमुदात्तत्वं निषिचन्ति कवयः तर्हि तदनोज स्यात् इति मगल । (— काव्यप्रकाश की सोमेश्वर कृत टीका) भरत का ओजोऽणुण का लक्षण यह है — ' अवर्गीताविहीनोऽपि स्यादुदात्तावभावक । यत्र शब्दार्थसंपत्त्या तदोज परिकीर्तितम् ॥ (चौखवा ना. शा पृ २१२) । मगल के प्रतिभा व्युत्पत्ति आदि विषयों के सबन्ध में मत उत्तरवर्ती आलंकारिकों ने दिये हैं, इससे स्पष्ट है कि भामह आदि के समान वह भी एक आलंकारिक था ।

हुई यह सिद्ध करने का हमारा प्रयास है। किन्तु एक मत ऐसा भी है कि सभवत नाट्यचर्चा और काव्यचर्चा दोनों पृथक् और परस्परनिरपेक्ष रूप में आरम्भ हुई थी। नाट्य के विवेचक भरत तथा उनके अनुयायियों का एक वर्ग था और काव्य के विवेचक प्राचीन आचार्य दण्डी, भामह आदि थे। इसमें भी जो लोग भामह का समय दण्डी से पूर्व मानते हैं उनकी समिति में तो भामह की काव्यचर्चा केवल स्वतन्त्र ही नहीं अपितु भरत के रसप्राधान्य के विरोध में अग्रसर हुई होगी। डॉ शंकरन् भामह के सबन्ध में लिखते हैं—

“The attitude of Bhāmaha to Rasa theory is distinctly that of a rival school of criticism, and this is clear from the scanty treatment that he accords to it. He who holds that Alamkāras exhaust the chief characteristics of poetry naturally brings Rasa also under an Alamkāra Rasavat (III -6). He further recognises two others—Preyas and Urjaswin—which represent the sentiment of spiritual love and consciousness of superior might (III 5,7). But he betrays his knowledge of all the Rasas when he says, ‘युक्त लोकस्वभावेन रसैश्च सकलै पृथक् (I-21) — meaning that in the drama all the Rasas should be delineated” (Some Aspects of Literary Criticism in Sanskrit, p 24)

श्रीरामस्वामी ने भी ‘भावप्रकाशन’ की प्रस्तावना में ऐसा ही मत प्रकट किया है। वे कहते हैं—

“The attitude of Bhāmaha towards the Rasa theory was not only unfavourable but hostile. He is exponent of a rival school of poetry” (p 20)

डॉ सुशीलकुमार डे की भी समिति यही है। वे भामह को अलंकारवादी कहते हैं। उनका कथन है कि अलंकार रीति आदि मार्ग से चली हुई इस काव्यचर्चा में आनन्दवर्धन, अभिनवगुप्त आदि ने नाट्य की रसचर्चा ला कर इन दोनों विरुद्ध प्रवाहों का मिलन कराया। म. म. डॉ पा. वा. काणे महोदय ने भरत को रससम्प्रदायी तथा भामह को अलंकारसम्प्रदायी बताया है। अधिकांश आधुनिक अभ्यासकों का यही अभिप्राय है। इस स्थिति में काव्यचर्चा नाट्यचर्चा से ही निकली और स्वतंत्र हुई यह कैसे माना जा सकता है? इस लिए, बिना इस मत की आलोचना किये, आगे कदम बढ़ाया नहीं जा सकता।

भामह ने रस का विरोधी आलोचना सम्प्रदाय (Rival School of Criticism) खड़ा किया, अपने इस कथन की पुष्टि में डॉ शंकरन् ने निम्नलिखित प्रमाण उपस्थित किये हैं—

१ भामह ने अपने ग्रन्थ में रसविचार को थोड़े ही में निपटा लिया ।

२ भामह के मन्तव्य में अलंकार ही काव्य का विशेष है, इस लिए रस को भी वह रसवत् अलंकार बनाता है ।

इन प्रमाणों की हम जाँच करें—

भामह ने अपने ग्रन्थ में पृथक् रसविवेचन किया नहीं । ‘शृंगारादिरस’ इतना निर्देश भर उसने किया और काम चलाया । परन्तु इससे भामह को रसो का भान नहीं था या भान हो कर भी वे उन्हें कम मानते थे ऐसा समझने की कोई आवश्यकता नहीं है । वामन ने भी अपने ग्रन्थ में रसो के सम्बन्ध में केवल ‘शृंगारादयो रसा ।’ इतना ही कहा है । किन्तु एक ही शब्द में रसविवेचन निपटाने पर भी वामन का ठोस कथन है—“सम्पूर्ण काव्यभेद दशरूपक के ही विकल्प है । “सदर्भेषु दशरूपक श्रेय ” इस वाक्य से वामन ने नाट्य को वाङ्मय के भेदों में मूर्धन्यस्थान दिया है । वे नाट्य में रसो का महत्त्व नहीं समझ पाये यह हम कदापि नहीं कह सकते । किन्तु वामन ने भी रसमीमासा केवल एक ही शब्द में समाप्त की । इस लिए, रसनिर्देश के पद्यों की या पृष्ठों की सख्या से, ग्रन्थकार की रस के विषय में अनुकूल या प्रतिकूल प्रवृत्ति का नाप नहीं लिया जा सकता । भामह ने रस का रसवत् अलंकार में सनिवेश किया यह भी भामह रस को कुछ कम समझता था इस बात का द्योतक नहीं हो सकता । दण्डी ने आठो रसो के स्थायीभाव दे कर उनके रसत्व का विवेचन किया और उदाहरण भी दिये । इनके अतिरिक्त अन्य नाट्यशास्त्रों का भी उन्होंने उल्लेख किया । इससे प्रकट है कि उनके मत का झुकाव भरत की ओर है । म म पां वा काणे महोदय भी कहते हैं कि, “भामह को अलंकारवादियों से विशेष समवेदना थी एवं दण्डी भरत के सम्प्रदाय के प्रति अधिक श्रद्धा रखते थे ।” किन्तु भरत के सम्प्रदाय के प्रति श्रद्धा होने पर भी दण्डी रसो का अन्तर्भाव रसवत् अलंकार में ही करते हैं । उद्भट तो नाट्यशास्त्र के ही एक टीकाकार थे । और भरत के आठ रसो में शान्त रस की भरती करने की धीरता उन्होंने दर्शाई है । किन्तु वह भी काव्यगत रसो का निर्देश रसवत् अलंकार के नाम से ही करते हैं । तो क्या यह समझना ठीक होगा कि भरत के अनुयायी यह सब ही ग्रन्थकार रस के महत्त्व को नहीं समझ पाये थे ? तो, दीप्तरस काव्य को रसवत् अलंकार कहने से भी भामह रस के विरोध की भूमिका पर खड़े हैं, यह नहीं कहा जा सकता । रसवत् अलंकार और रस का भी कुछ इतिहास है । वह इतिहास रसवत्-कान्तिगुण-रस-इस क्रम से देखना चाहिये । उस इतिहास पर ध्यान देने से इन चिरन्तन ग्रन्थकारों को भी रस की पूर्ण रूप से कल्पना थी और महत्त्व भी ज्ञात था यह स्पष्ट होगा

(२५) । अलंकार शब्द का व्यापक अर्थ जो भामह को अभिप्रेत है— वह डॉ शंकरन् तथा उनके मन्तव्य के अनुसारी लेखको ने ध्यान में नहीं लिया । उन्होंने अलंकार का अर्थ आज के सीमित रूप में लिया । इस लिए रसवत् अलंकार देखने पर उनको भ्रान्ति हो गई ।

भामह ने स्वतन्त्र रूप में रस का विवेचन नहीं किया, दण्डी, वामन और उद्भट ने भी वह नहीं किया, इस का कुछ कारण है । रसव्यवस्था तो पहले ही नाट्यशास्त्र में की गई थी । उसी रसव्यवस्था को उन्होंने काव्यशास्त्र में ले लिया । काव्यशास्त्र में रसव्यवस्था लेने में इन प्राचीन आचार्यों ने उसका केवल अनुवाद मात्र किया । ऐसे निकट सबन्ध उस समय में काव्य और नाट्य के थे कि इस तरह केवल अनुवाद-मात्र करने से काम चल जाता था । प्राचीन ग्रन्थों में सिद्धानुवाद की इस पद्धति पर ध्यान देने से, उनमें रसचर्चा क्यों नहीं आई इस बात का कारण ध्यान में आता है और फिर उन्हें रस के विरोधी सिद्ध करने का प्रसंग आता नहीं । उन ग्रन्थों में रस का अनुवाद किया है इतना देखने मात्र से काम निकलता है ।

भामह के ग्रन्थ में इस प्रकार अनेक अनुवाद किया हुआ मिलता है । काव्य का वर्गीकरण करते हुए उन्होंने एक भेद ‘अभिनेयार्थ’ का दिया है । ‘अभिनेयार्थ’ का अर्थ है काव्य का वह भेद जिसका अर्थ अभिनीत किया जाता है अर्थात् रूपक । इस काव्यभेद का विचार अन्य ग्रन्थकारों ने पहले ही किया हुआ था । इस लिए इसपर विचार करने की भामह के लिए कोई आवश्यकता नहीं थी । नाट्य की जिन बातों की उन्हें श्रव्यकाव्य की विवेचना के लिए आवश्यकता थी ऐसी बातों को उन्होंने नाट्य से ले लिया और उनका अनुवाद किया । इस तरह अनुवाद करने से ही भामह ने उन बातों को अपनी मान्यता दी है और निःसंदेह रूप में उनका स्वीकार किया है ।

सर्गबन्ध का लक्षण करते हुए भामह ‘पञ्चसधि’, ‘लोकस्वभाव’ और ‘रस’ का अनुवाद करते हैं । उनका कथन है कि महाकाव्य “पञ्चभिः सध्विभिः युक्तम्” और “युक्तं लोकस्वभावेन रसैश्च सकलैः पृथक्” होना चाहिये । यहाँ उन्होंने नाट्य के ‘लोकस्वभाव’, ‘रस’ तथा ‘नाट्य की सध्वियुक्त रचना’ आदि सभी का स्वीकार किया है । महाकाव्य का नायक धीरोदात्त होना चाहिये, उनका चतुर्वर्ग से सबन्ध रहना चाहिये इस प्रकार स्पष्ट रूप में कथन करने के पश्चात् क्या यह प्रमाणित नहीं होता कि ‘वस्तु, नेता तथा रस’ इन सब का भामह ने स्पष्ट रूप में निर्देश किया है ? सर्गबन्ध अर्थात् महाकाव्य में सभी रस स्पष्ट रूप से प्रतीत होना आवश्यक है इस कथन के बाद भामह का भरत के रस सम्प्रदाय से क्या विरोध हो सकता है ?

भामह ने रसो का स्पष्टरूप मे निदश सर्गबन्ध के लक्षण में किया है इस बात को ध्यान में रखना नितान्त आवश्यक है। डॉ शकरन् भामह की उपर्युक्त पक्ति का मबन्ध नाटक से जोड़ने है। “ But he betrays (') his knowledge of all the Rasas when he says युक्त लोकस्वभावेन etc, meaning thereby that in the drama all the Rasas should be delineated ” ऐसा डॉ शकरन् कहने है, किन्तु इस प्रकार अर्थ करने में डॉ शकरन् की बड़ी भूल हुई है। प्रकृत उल्लेख सर्गबन्ध के लक्षण में है, न कि नाटक के लक्षण में। भामह ने सर्गबन्ध का वर्णन पहले परिच्छेद के १९ से २३ तक के श्लोको में किया है। नाट्य का निर्देश ग्लोक २४ में है। प्रकृत पक्ति २१ वे श्लोक में है। यह पक्ति और नाटक का निर्देश दोनो के बीच पूरे दो श्लोक है। इस लिए डॉ शकरन् की ओर से यहाँ अनवधान हुआ है यह भी कहा नहीं जा सकता। डॉ शकरन् यहाँ केवल पूर्वग्रह में बह गये है और इम लिए उनकी ऐसी गलती हुई है यह प्रकट है। उनका पूर्वग्रह यह है कि, “ भामह अलंकारवादी है, वह रस का सन्निवेश अलंकारो में करते है; उन्हें रस के विरोध में सम्प्रदाय प्रस्थापित करना है। ”

तो फिर प्रश्न उठता है कि भामह वक्रोक्ति को इतना महत्त्व क्यों देते है ? इस प्रश्न का उत्तर न दिया गया तो भामह के सबन्ध में यह जो भ्रान्ति है उसकी निष्कृति न होगी। नाट्य का अर्थ है रस। वह अभिनय से युक्त होता है इस लिए भामह ने नाट्य को “ अभिनेयार्थ काव्य ” कहा है। किन्तु सर्गबन्ध आदि काव्य में रस अभिनेय नहीं होता। वह शब्दार्थों के द्वारा प्रतीत होता है। किन्तु वह मनचाहे शब्दार्थों के द्वारा भी प्रतीत नहीं होता। काव्य में शब्दार्थ रस की अभिव्यक्ति के लिए समर्थ होने चाहिए। शब्दार्थों में रसाभिव्यक्ति का सामर्थ्य निर्माण करने के लिए उनपर वक्रोक्ति का सस्कार होना आवश्यक है। इसी कारण से भामह को काव्य में रस के साथ शब्दार्थवैचित्र्य की भी अपेक्षा है। काव्य तो रसयुक्त होना ही चाहिये, किन्तु जिनके द्वारा यह रस प्रतीत होता है उन शब्दार्थों का भी उतना ही महत्त्व है ऐसा भामह का कहना है—

अहृद्यमसुनिर्भेद रमवत्त्वेऽप्यपेशलम् ।

काव्य कपित्थमाम यत्केषाचित्सदृश यथा ॥ (५।६२)

कितने ही कवियो का काव्य पाठक के हृदय पर असर नहीं कर पाता (अहृद्य), उसका अर्थ भी सरलता से नहीं लगाया जा सकता (असुनिर्भेदम्), ऐसा काव्य रसयुक्त होने पर भी कठोर ही (अपेशल) होता है। ऐसे काव्य को भामह कठबेल के कच्चे फल की उपमा देते है। (कपित्थवत्)। यह तो प्रसिद्ध है कि काव्य में ब्राक्षपाक चाहिए, कपित्थपाक नहीं। काव्य में रस के साथ ही शब्दार्थों के वैचित्र्य का भी महत्त्व किस प्रकार है यह इससे स्पष्ट होगा।

इसी कारण से भामह वक्रोक्ति का इतना महत्त्व मानते हैं। वक्रोक्ति अर्थ-सस्कार है। यह सस्कार शब्दार्थों को रसवाहक बनाता है। वक्रोक्ति का विशेष विवेचन अगले अध्याय में किया जायेगा। यहाँ भामह के केवल एक वचन का अर्थ देखे। अतिशयोक्ति अलंकार के विवेचन में भामह कहते हैं—

निमित्ततो वचो यत्तु लोकातिक्रान्तगोचरम्।

मन्यन्तेतिशयोक्ति तामलकारतया यथा ॥ (२।८१)

अतिशयोक्ति का अर्थ है लोकातिक्रान्तगोचर वचन, जनसाधारण की भाषा की शैली से भिन्न शैली की उक्ति। इस प्रकार की उक्ति का जब कवि विशेष कारणवश उपयोग करता है तब अतिशयोक्ति अलंकार होता है। निमित्तत या हेतुत उच्चारित लोकातिक्रान्तगोचर अर्थात् असाधारण शैली का वचन “अतिशयोक्ति” है। वर्णनीय वस्तु का गुणातिशय प्रकाशित करना (गुणातिशययोगत) ऐसी उक्ति का निमित्त होता है। वर्णनीय वस्तु के किसी गुण को प्रकाशित करने के लिए कवि इस प्रकार की लोक-विलक्षण उक्ति का आश्रय करता है। इस प्रकार की उक्ति को ही ‘वक्रोक्ति’ कहा जाता है। इसी वक्रोक्ति के विषय में भामह कहते हैं—

सैषा सर्वत्र वक्रोक्ति, अनयार्थो विभाव्यते।

यत्नोऽस्या कविभि कार्यं कोऽलंकारोऽनया विना ॥ (२।८५)

इस प्रकार काव्य में सर्वत्र वक्रोक्ति ही ओतप्रोत है। इस वक्रोक्ति से ही अर्थ विभावित होता है। भामह की समिति में लौकिक अर्थ के विभावीकरण अर्थात् विभाव में परिवर्तित होने का साधन वक्रोक्ति ही है। इसी लिए उनका कथन है कि कवि को वक्रोक्ति के लिए प्रयत्नशील रहना चाहिये। विना वक्रोक्ति के काव्य में अलंकार अर्थात् सौंदर्य आ ही नहीं सकता। ‘अनयार्थो विभाव्यते।’ इस चरण का अर्थ श्री ताताचार्य ने ‘काव्यार्थ. रसचर्वणानुगुणविशदप्रतीतिगोचरी-क्रियते।’ इस प्रकार दिया है, तथा उसीके कारण से काव्य में अलंकारसौंदर्य अर्थात् चारुत्व किस प्रकार निर्माण होता है यह दर्शाने के लिए उन्होंने आनन्दवर्धन का आधार दिया है। अभिनवगुप्त ने भी अनेकश कहा है कि गुण और अलंकारों से काव्य में लौकिक अर्थों का विभावीकरण होता है (अर्थ विभावित होता है) और उन्होंने इसी कारिका का आधार दिया है। और भी उन्होंने ‘लोचन’ में कहा है कि भामह आदि ने शब्दचारुत्व का विवेचन रसानुगामित्व से ही किया है। यह सब ध्यान में लेने पर, स्पष्ट रूप से प्रतीत होता है कि “वक्रोक्ति से अर्थों का विभावन होता है” यही भामह का अभिप्राय है। इस अभिप्राय को ध्यान में रखें तो, रसनिर्माण के जो नाट्यगत (विभाव आदि) साधन हैं उन सभी का कार्य श्रव्य काव्य में वक्रोक्ति से होता है यह अर्थ प्राप्त होता है। अभिनवगुप्त की भी मान्यता है कि काव्य में

रसनिष्पत्ति की क्रिया है उसमें वक्रोक्ति नाट्यधर्मीस्थानीय है। अर्थ के विभावन का इस तरह से भामह ने किया हुआ स्पष्ट निर्देश तथा वक्रोक्ति और विभावन के उन्हे अभिप्रेत अन्योन्यसंबन्ध पर ध्यान देने के उपरान्त, “भामह को रस के विरोध में सम्प्रदाय स्थापित करना था” इस कथन में क्या सत्य हो सकता है इसका निर्णय स्वयं पाठक ही करें।

शृंगार आदि रसों का निर्देश भामह इस तरह करते हैं—

रसवत् दर्शितस्पष्टशृंगारादिरस यथा ।

देवी समागमत् (छद्मस्फुरिष्यतिरोहिते) ॥ (३।६)

काव्य में जहाँ शृंगार आदि रसों का स्पष्ट दर्शन होता है वहाँ अलंकार रसवत् है। भामह ने यहाँ बड़ा ही सुंदर उदाहरण प्रस्तुत किया है। स्पष्ट है कि भामह का अभिप्राय ‘कुमारसंभव’ के पाँचवें सर्ग में वर्णित प्रसंग से है। पार्वतीजी की परीक्षा करने के लिए शिवजी बटुवेष धारण कर के आए और उनके समक्ष शिव की अर्थात् अपनी ही मनचाही निन्दा की। पार्वतीजी को उस ब्रह्मचारी का भाषण भाया नहीं और उन्होंने उसे तीखे शब्दों में उत्तर दिया। किन्तु वह ब्रह्मचारी भी कुछ कम न था। वह फिर से कुछ बोलनेवाला ही था कि पार्वतीजी चिढ़कर वहाँ से जाने लगी। कालिदास इस प्रसंग का वर्णन करते हैं—

इतो गमिष्याम्यथवेति वादिनी

चंचाल बाला स्तनभिन्नवल्कला ।

स्वरूपमास्थाय च ता कृतस्मितः

समाललम्बे वृषराजकेतन ॥

त वीक्ष्य वेपथुमती सरसागयष्टि-

निक्षेपणाय पदमुद्धृतमुद्वहन्ती ।

मार्गाचलव्यतिकराकुलितेव सिन्धुः

शैलाधिराजतनया न ययौ न तस्थौ ॥

“या तो मैं ही यहाँ से चली जाती हूँ।” यो कह कर वे उठ कर चलने लगी। उनके स्तन पर पड़ा हुआ वल्कल नि सृत हो गया, किन्तु आवेग के कारण उनका उस तरफ ध्यान भी नहीं गया। उसी क्षण, शिवजी ने अपना सच्चा रूप धारण किया और मुस्कराते हुए उनका हाथ थाम लिया। शिवजी को देखते ही पार्वतीजी के शरीर पर रोमाञ्च भर आया। उनकी देह पर धर्मबिन्दु शोभायमान होने लगे, आगे चलने को उठाया हुआ पैर जहाँ के तहाँ रह गया। जैसे नदी की धारा के मार्ग में पहाड़ आ जाने से वह आकुलित होती है, वही स्थिति इस पर्वतकन्या की भी हुई। वह न तो आगेही बढ़ पाई और न खड़ी ही रह पाई।”

मुग्ध शृंगार का इस से बढ़कर मनोहर प्रसंग क्या हो सकता है ? पार्वतीजी के लज्जा, प्रेम आदि सात्त्विक भाव महाकवि ने यहाँ कितनी मृदुता से अभिव्यक्त किये हैं ! उनके आस्वाद से रसिकजन को शृंगार की प्रतीति भी कैसी हो रही है ! ऐसे प्रसंग से जिस भामह ने 'रसवत्' काव्य का सौंदर्य दर्शित किया है वह रस के विरोध में सम्प्रदाय प्रस्थापित करना चाहता था यह कहना निरी धृष्टता है ।

परिचयात्मक ग्रन्थ में खडनात्मक लेखन नहीं होना चाहिये यह बात हमें स्वीकार होने पर भी हमने इस प्रश्न पर कुछ विस्तार से विचार किया है । इसका कारण यह है कि साहित्यशास्त्र में भिन्नभिन्न मतसम्प्रदाय हुए ऐसा समझने की जो आधुनिक अभ्यासको की प्रवृत्ति है वह हमारे विचार में ठीक नहीं है । भरत का रससम्प्रदाय, भामह का रस के विरोध में अलङ्कार सम्प्रदाय, वामन का रीतिसम्प्रदाय, आनन्दवर्धन का ध्वनिसम्प्रदाय इस प्रकार की भाषा से हम इतने अधिक परिचित हुए हैं कि इस शास्त्र का कुछ विकास हुआ हो यह कल्पना हमारे मन को स्पर्शतक नहीं करती । हमारा सत्य मत है कि साहित्यशास्त्र की विचारधारा में विकास होता गया है और यह विकास उपलब्ध साहित्य ग्रन्थों के आधार से उपपन्न हो सकता है ।

'दण्डी, उद्भट, वामन आदि के ग्रन्थों में किये गए निर्देशों से प्रतीत होता है कि नाट्य की अगभूत काव्यचर्चा पृथक् हुई' इस विचार के लिए अब भामह का भी अपवाद नहीं समझा जाना चाहिए । रस के विरोध में सम्प्रदाय निर्माण करने का भामह का प्रयास नहीं है । नाट्य में अर्थों का विभावन अभिनय के द्वारा होता है । भामह को यही दर्शना है कि काव्य में अर्थों का विभावन वक्रोक्ति के द्वारा होता है । इस प्रयास का अर्थ रस के विरोध में सम्प्रदाय खड़ा करना नहीं होता । तो, नाट्य-शास्त्र और अलङ्कारशास्त्र में जो सबन्ध हमने दर्शाया है उसे स्वीकार करने में भामह की भी आपत्ति अब नहीं रहनी चाहिए । इसके अतिरिक्त, इस प्रकार का यह सबन्ध स्वीकार करने से ही अलङ्कारशास्त्र की कतिपय समस्याओं की ठीक प्रकार से उपपत्ति हो सकती है । भरत ने नाट्यशास्त्र में उपमा, दीपक, रूपक और यमक ये चार अलङ्कार दिये हुए हैं । वैसे ही निन्दोपमा, प्रशसोपमा, कल्पितोपमा ये उपमा के भेद दिये हैं । भामह ने अपने अलङ्कारविवेचन के आरम्भ में कहा है—

अनुप्रास सयमको रूपक दीपकोपमे । •

इति वाचामलकाराः पञ्चैवान्यैरुदाहृताः ॥ (२।४)

भामह के पूर्व अनेक आलङ्कारिक हुए । उन्होंने अलङ्कारों के छोटे छोटे समूह किये थे । उन सब समूहों को एकत्रित करके भामह ने उनका विवेचन किया व स्वयंकृत उदाहरण दिये । इन आलङ्कारिकों में, अनुप्रास, यमक, रूपक, दीपक, और उपमा ये पाँच ही अलङ्कार माननेवाला एक आलङ्कारिक था । स्पष्ट रूप से

प्रतीत होता है कि इस अज्ञात आलकारिक ने भरत के ही चार अलकार लिए और उनमें अपना एक अलकार—अनुप्रास—जोड़ दिया। भामह का ही कथन है कि भामह के पूर्व मेधावी ने यथासंख्य अलकार अधिक माना था। यमक और अनुप्रास में निकट सम्बन्ध देखने पर यह कहने में कोई आपत्ति नहीं होनी चाहिये की सम्भवतः यह अज्ञात आलकारिक मेधावी से भी पूर्वकालिक था। और तो क्या, हो सकता है कि भरत के अलकारों में सर्वप्रथम अधिक अलकारों की जोड़ देनेवाला वही हो। इस से भरत → अनुप्रास की जोड़ देनेवाला प्रकृत आलकारिक → मेधावी, → भामह इस प्रकार से यह क्रम हम निश्चय ही निर्धारित कर सकते हैं। अब शेष रहे भामह के पूर्वकालिक अन्य आलकारिक। उनमें से 'आशी' लक्षण को अलकारत्व भट्टि ने दिया। अन्य आलकारिकों में से कतिपय स्वभावोक्ति का अलकारत्व मानते थे; कोई हेतु, सूक्ष्म (मनोरथ) और लेश इन लक्षणों का अलकारत्व स्वीकार करते थे, और कई आलकारिकों ने निन्दोपमा, प्रशंसोपमा आदि भरतकृत विभाग में आशंसोपमा की जोड़ कर दी थी। इन सभी का विचार भामह ने अपने ग्रन्थ में किया है। यह तो प्रकट है कि इन सभी अज्ञात आलकारिकों ने भरतकृत लक्षणों के ही अलकार बनाये। इस लिए, यह निस्संदेह है कि भामह ने जिस सामग्री से अपने ग्रन्थ की रचना की वह सामग्री नाट्यशास्त्र से ही पूर्वकालीन आलकारिकों के द्वारा उत्तराधिकार के क्रम से भामह को प्राप्त हुई। सारांश, नाट्यशास्त्र और अलकारशास्त्र में यह उत्तराधिकार का सम्बन्ध न माना तो भामह ने निर्देशित किये हुए भामह पूर्व आलकारिकों का प्रयास उपपन्न नहीं होता।

नाट्यशास्त्र के कितने ही लक्षण मूलसंज्ञा लेकर ही उत्तरकालीन अलकार-ग्रन्थों में अलकारों के नाम से आए हैं। अलकार का रूप धारण करने में कतिपय लक्षणों के नाम परिवर्तित हुए। फिर भी उनमें मूल लक्षणों का बीज बना हुआ है। दशरूप के टीकाकार धनिक का कथन है, "भरतकृत लक्षणों का अन्तर्भाव, हर्ष आदि भाव एवम् उपमा आदि अलकारों में होता है।" नाट्यशास्त्र में लक्षणों की दो तालिकाएँ हैं। उनमें उपजाति वृत्त में जो तालिका है उसमें दिये हुए लक्षणों में से अधिकांश लक्षण, हर्ष आदि भावों में आ गए हैं और अनुष्टुप् तालिका के अधिकांश लक्षण अलकारों में आए हैं (२६)। इस प्रकार लक्षण और अलकारों में मूलतः ही साम्य है। भेद इतना ही है कि नाट्यशास्त्र के समय में 'काव्यलक्षण' के नाम से वे पहचाने जाते थे और उत्तरकाल में वे 'काव्यालकार' के नाम से पहचाने जाने लगे। काव्यलक्षण से काव्यालकार तक यह जो शास्त्र का विकास हुआ वह काव्यालकार के नाट्यानुगामित्व से ही उपपन्न होता है।

इसके अतिरिक्त साहित्यशास्त्र की प्राचीन सज्ञाओं का भी इससे अन्वय लगता है। क्रियाकल्प—काव्यलक्षण—काव्यालकार—साहित्य ऐसी शास्त्र की सज्ञाओं की परम्परा है। नाट्यकृति के लिए “क्रिया” शब्द तो प्राचीन ही है। “अर्थक्रियोपेत” यह नाट्यकाव्य का भरतकृत लक्षण है। अर्थात् क्रिया शब्द यहाँ अभिनय का वाचक है। नाट्यशास्त्र में इस क्रिया का ‘विकल्पन’ बताया है। अतः एव नाट्यशास्त्र ‘क्रियाविकल्पन’ का या ‘क्रियाकल्प’ का ग्रन्थ है। नाट्य के या अभिनेयार्थ के प्रायोगिक नियमों की सज्ञा ‘क्रियाकल्प’ है। काव्यलक्षण की अवस्था में काव्य के उच्चावच अभिप्रायों के वर्गीकरण का प्रयास है। ये हैं लक्षण। शब्दार्थों से लक्षणवैचित्र्य कैसे और किन प्रकारों से प्रतीत होता है इसके अनुसन्धान का प्रयास ही काव्यालकार की अवस्था है। और ‘साहित्य’ है रसदृष्टि से शब्दार्थों के परस्पर साहचर्य की खोज का उपक्रम।

इस प्रकार अलकारग्रन्थों के प्रमाणों से ही यह स्पष्ट होता है कि काव्यचर्चा पहले पहल नाट्य के आश्रय से होती थी, अलकारिकों ने उसकी पृथक् रूप में विवेचना आरम्भ की, और इसी उपक्रम से अलकारशास्त्र परिणत हुआ। इससे काव्यशास्त्र ग्रन्थों की अन्य समस्याओं का भी अन्वय ठीक प्रकार से होता है। अतएव यह कहने में कोई आपत्ति नहीं कि, ‘स्वाशे चारितार्थ्य, वचनसिद्धि, फलमन्यस्थलेष्वपि’ के न्याय से यह बात ‘ज्ञापितसिद्ध’ हुई। भरत की नाट्यशास्त्रागमूत काव्यचर्चा, उससे निकली हुई भामह के पूर्वकालीन शास्त्रकारों की स्वतन्त्र काव्यलक्षणचर्चा और उससे परिणत हुई भामह की अलकारचर्चा इस प्रकार का यह क्रम सिद्ध होता है तथा इस क्रम पर ध्यान देने से कह सकते हैं कि भामह रस के विरोधी तो है ही नहीं बल्कि उपलब्ध अलकारिकों में भरत के प्रथम उत्तराधिकारी है।

प्राचीन बातों का नये उपक्रमों में परिवर्तन

स्वतन्त्र अलकारशास्त्र के उदय होते ही लक्षणों के अलकार तो हुए ही, किन्तु इसके अतिरिक्त शास्त्रव्यवस्था में और भी अनेक महत्वपूर्ण परिवर्तन हुए। पहली बात यह कि अलकारशास्त्र अति विस्तृत हुआ। नाट्यशास्त्र में काव्यचर्चा नाट्य के लिए ही सीमित थी, किन्तु ये नये अलकारिक, गद्य, पद्य, मिश्र इन भेदों को एव सस्कृत, प्राकृत, अपभ्रंश आदि सब भाषाओं को लेकर अपना विवेचन करने लगे। इस नये ज़माने में पूर्वकालीन शास्त्रव्यवस्था में अनेक परिवर्तन हुए। वे इस प्रकार हैं—

पूर्व काल में काव्यचर्चा काव्य का एक अंग थी। अब नाट्य ही काव्य का एक अंग हुआ। अब आलंकारिक कहने लगे कि नाटक या रूपक मिश्रकाव्य का एक भेद है। 'अभिनय' का स्थान शब्दार्थों ने लिया एवं 'नाटक' का स्थान 'महाकाव्य' को प्राप्त हुआ। नाट्यशास्त्र में विवेचन नाट्य के आश्रय से होता था, वही अब महाकाव्य के आश्रय से होने लगा। काव्यालंकार के काल में महाकाव्य-नाटक का प्रतिनिधि कैसे बना यह नाटक और महाकाव्य में तुलना करने से प्रतीत होगा। भामह और दण्डी दोनों ने महाकाव्य के लक्षण दिये हैं। दोनों के किए हुए लक्षणों पर ध्यान देकर महाकाव्य और नाटक में तुलना करने से, नाट्य के विविध विशेष अलंकारशास्त्र में किस प्रकार आये यह सरलता से समझ में आएगा। नाटक और महाकाव्य दोनों में कथावस्तु प्रख्यात होती है—अर्थात् वह इतिहास आदि से ली हुई रहती है। दोनों में नायक धीरोदात्त होते हैं। दोनों पंचसंधि से युक्त और रसभावनिरन्तर होते हैं। दोनों लोकस्वभावयुक्त और चतुर्वर्गफलोपेत होते हैं। और दोनों 'समृद्धियुक्त' होते हैं। महाकाव्य में समृद्धि का अर्थ है भिन्न भिन्न वैचित्र्ययुक्त वर्णन। भरत का भी नाट्यसमृद्धि में वैचित्र्ययुक्त रचना के अर्थ से ही अभिप्राय है (२७)। सारांश, नाटक और महाकाव्य के विषय, अर्थ, रस और रचना एक ही होती है। भेद इतना ही है कि नाटक में ये सारी बातें अभिनय के द्वारा दर्शाई जाती हैं और महाकाव्य में उनका वर्णन शब्दों से करना पड़ता है।

इसका अर्थ यह होता है कि नाटकीय आहार्य, आंगिक और सात्त्विक अभिनय महाकाव्य में शब्दों से ही व्यक्त करना पड़ता है। नाट्य में जो लोकस्वभाव और अवस्था अभिनय के द्वारा दर्शाई जाती है वह काव्य में शब्दों से ही व्यक्त होती है। नाट्य में अर्थ और अभिनय का जोड़ रहता है तथा काव्य में अर्थ और उक्ति का। अतएव नाट्यशास्त्र में काव्य का लक्षण 'अर्थक्रियोपेतम् काव्यम्' इस प्रकार होता है तो काव्यालंकार में भामह 'शब्दार्थौ सहितौ काव्यम्' इस प्रकार लक्षण करते हैं। भरत मुनि कहते हैं, "अनेकभेदबहुल नाट्यमस्मिन् (अभिनये) प्रतिष्ठितम्" तो दण्डी का कथन है कि "इष्टार्थव्यवच्छिन्नपदावलि" काव्य का स्वरूप है। महाकाव्य और नाटक इनमें इतना निकट संबंध होने से ही महाकाव्य को आदर्श रखकर

२७ 'समृद्धिमत' शब्द भामह ने महाकाव्य के लक्षण में प्रयुक्त किया है। उसमें भरत के 'समृद्धि' लक्षण का अभिप्राय गृहीत है। भामह ने भरत का विरोध नहीं किया प्रत्युत उनका अनुसरण किया इसका यह एक और प्रमाण है।

की गई काव्यचर्चा में, नाट्यशास्त्र के सभी विशेषों का उपयोग आलंकारिक केवल अनुवादमात्र से कर सके (२८)।

भरत का बताया हुआ काव्यस्वरूप दृश्य काव्य के आश्रय से है और भामह आदि का बताया हुआ काव्यस्वरूप श्रव्य काव्य के आश्रय से है। भरत नाट्यकाव्य के लिए 'काव्यबन्ध' शब्द का प्रयोग करते हैं तो भामह आदि महाकाव्य को 'सर्ग बन्ध' कहते हैं। नाटक और महाकाव्य में दर्शाये हुए उपर्युक्त साम्य पर ध्यान देने से इन दोनों सजाओ का स्वारस्य और अधिक स्पष्ट रूप में प्रतीत होता है। नाट्यसिद्धि होने के लिए अनेक प्रकार के अलंकार ठीक तरह से सिद्ध होने चाहिए। नाट्य में नेपथ्यालंकार, नाट्यालंकार, पाठ्यालंकार, वर्णालंकार, एवं काव्यालंकार ये सब 'एकीभूत होकर समुदित' होने पर ही 'प्रयोगालंकार' होता है तो काव्य में वर्णानुपातो के व्यापार, वृत्त, नाद, पाठ्य, शब्दार्थालंकार एवं गुण इन सब का औचित्ययुक्त मेल होने से काव्यालंकार होता है। इस काव्यालंकार को ही प्राचीन शास्त्रकारों ने 'प्रबन्धगुण' और भोज ने 'प्रबन्धालंकार' कहा है।

इस दृष्टि से अलंकारशास्त्र की ओर देखने से नाट्यशास्त्र के किन विशेषों का अलंकारशास्त्र में किस रूप में परिवर्तन हुआ यह अविलम्ब ध्यान में आता है। नाट्य में नेपथ्यालंकार ही काव्य में वर्णनों के द्वारा सिद्ध किया हुआ विभावौचित्य है, नाट्य में नाट्यालंकार ही काव्य में पात्रव्यापार के वर्णनों से सिद्ध किया हुआ अनुभावो का औचित्य है, पाठ्यालंकार ही काव्य में पाठ्यगुण है, वर्णालंकार ही छन्दो तथा वृत्तो का एव परुष, नागरक, ग्राम्य वृत्तियों का औचित्य है, नाट्य के लक्षण और अलंकार ही काव्य में शब्दार्थालंकार है, नाट्य के गुणदोष ही काव्य के भी गुणदोष है, नाट्य का 'प्रयोगालंकार' ही काव्य का 'प्रबन्धालंकार', 'प्रबन्धगुण' अथवा 'काव्यालंकार' है। नाट्यागो का 'एकीभूय समुदय' ही काव्य में सब काव्यागो का "औचित्य" है। नाट्य के विन्न काव्य में रसदोष है एव नाट्यसिद्धि ही काव्य में रस की अभिव्यक्ति है। नाट्यसिद्धि के लिए ही मुनि भरत 'रसप्रयोग' शब्द का उपयोग करते हैं। काव्य में भी कवि 'रसप्रयोग' ही करता है। अभिनवगुप्त का कथन है कि "काव्येऽपि सर्वो नाट्याय-

२८ महाकाव्य के लक्षण में आलंकारिकों ने केवल बाह्य अंगों का ही वर्णन किया ऐसा दूषण आधुनिक आलोचक प्राचीन शास्त्रकारों पर लगाते हैं। भामह या दण्डी को दस पंच पक्तियों को ही देखने से यह धारणा होना संभव है। किन्तु जहाँ 'अनूदित' अश हो वहाँ अनुवादस्थल में अनूदित शास्त्र के सम्पूर्ण विवेचन का ग्रहण अपेक्षित होता है। शास्त्रविवेचन का यह महत्त्वपूर्ण सिद्धान्त स्मरण रहना आवश्यक है। अनूदित अश के साथ लक्षणों का विचार करने से उपर्युक्त दूषण के लिए अवकाश रहता नहीं।

मान एवार्थ ” भामह कहते हैं — “अनयाऽर्थो विभाव्यते । ” और भट्टतौत ने तो स्पष्ट ही कहा है कि “काव्य में जबतक प्रयोगत्व नहीं आता तबतक रसास्वाद संभव ही नहीं, इस रसास्वाद के लिए काव्य के वे वे भाव (पदार्थ) प्रत्यक्षवत् स्फुटता से प्रतीत होना आवश्यक है और इस हेतु कवि को वे पदार्थ प्रौढोक्ति द्वारा औचित्य-युक्त रीति से उपस्थित करने पड़ते हैं । (२६) यहाँ की प्रौढोक्ति ही भामह की ‘वक्रोक्ति’ है और “प्रत्यक्षवत् स्फुटता” ही “विभावन” है । “अनयाऽर्थो विभाव्यते” इस भामहवचन का अर्थ अब स्पष्ट होगा । सारांश, भरत का “रस-प्रयोग” ही काव्य में “आस्वादसंभव” या “रसाभिव्यक्ति” है ।

नाट्य की लोकधर्मी और नाट्यधर्मी ही काव्य में स्वभावोक्ति और वक्रोक्ति है। नाट्य में चार वृत्तियाँ होती हैं—भारती, सात्त्वती, आरभटी और कैशिकी। काव्य शब्दमय होने के कारण उसमें केवल भारती वृत्ति ही होती है। किन्तु काव्य में भारती वृत्ति अन्य वृत्तियों से समिश्र होती है। कैशिकीयुक्त भारती ही काव्य में “वैदर्भी रीति” या “सुकुमार मार्ग” है और आरभटीयुक्त भारती ही “गौड़ी रीति” या विचित्र मार्ग है। ‘सात्त्वती’ मनोवृत्ति कवि तथा रसिकों के मनो-व्यापार से प्रतीत होती है।

नाट्य का दर्शक ही काव्य का पाठक है तथा नाट्य का पताका देनेवाला प्राश्निक ही काव्य का आस्वादक सहृदय है। विमलप्रतिभा से युक्त सहृदय ही रसास्वाद का सच्चा अधिकारी है (अधिकारी चात्र विमल प्रतिभानशाली सहृदय । —अभिनवगुप्त) और वही काव्यशास्त्र का भी निर्माता है।

२९. प्रयोगत्वमनापन्ने काव्ये नास्वादसम्भव ।

वर्णनोत्कलिकाभोगप्रौढोक्त्या सम्यगर्पिता ॥

उद्यानकान्ताचन्द्राद्या भावाः प्रत्यक्षवत् स्फुटाः ॥

काव्यचर्चा का नया संसार व नई अड़चनें

नई काव्यचर्चा का क्षेत्र

नाट्य से काव्यचर्चा पृथक्
होते ही उसका क्षेत्र

विस्तृत हुआ। इस विस्तार की कल्पना भामह और दण्डी दोनों ने अपने ग्रन्थों में दी है। जिस काव्य का यह शास्त्र है वह काव्य सस्कृत, प्राकृत और अपभ्रंश भाषाओं का काव्य है। उसमें सर्गबन्ध व मुक्तक आदि पद्यभेद, कथा-आख्यायिका आदि गद्यवाङ्मय एवं चम्पू, नाटक आदि गद्यपद्ययुक्त वाङ्मय इन सभी का अन्तर्भाव होता है। सारांश, इस काव्यचर्चा में उस काल की सभी भाषाओं के वाङ्मय की आलोचना करने का यत्न किया गया है। काव्यचर्चा के ग्रन्थ सस्कृत में लिखे जाने पर भी वह शास्त्र केवल सस्कृत के लिए सीमित नहीं रहा (१)।

भामह और दण्डी ने इन सारी भाषाओं का वर्गीकरण आसम्भ में किया है। ये सारे वाङ्मयभेद अपनी अपनी प्रकृति के अनुसार भिन्न थे। किन्तु फिर भी उन सभी का एक सामान्य लक्षण उनके ध्यान में आया। यह लक्षण सभी काव्यभेदों के लिए समान तो था ही, किन्तु और एक बात यह भी थी कि वह वाङ्मय के अन्य भेदों से अर्थात् शास्त्रों से काव्य की भिन्नता भी दर्शाता था। यह विशेष स्वरूप निर्धारित करने का उन्होंने प्रयास किया।

अन्वयव्यतिरेक की शैली

इसके लिए उन्होंने अन्वयव्यतिरेक की शैली का अवलंब किया। काव्य से होनेवाला परिणाम और काव्य में कथित अर्थ ही अन्य प्रकार से कथन करने पर

१. साहित्यशास्त्र के व्यापक क्षेत्र की कल्पना मैंने अन्यत्र दी है — देखिए — 'मातृभूमि' (मराठी) दीपावलि अंक, १९५४

होनेवाला परिणाम इन दोनों में उन्होंने तुलना की और दोनों में जो भेद प्रतीत होता है उस भेद का सबन्ध उन्होंने उस अर्थ के कथन की शैली से जोड़ दिया। दण्डीने काव्यादर्श में कहा है—

कन्ये कामयमान त्वा न त्व कामयसे कथम् ।

इति ग्राम्योऽयमर्थात्मा वैरस्याय प्रकल्पते ॥

काम कदर्पचाण्डालो मयि वामाक्षि निर्दय ।

त्वयि निर्मत्सरो दिष्टचेत्यग्राम्योऽर्थो रसावह ॥ (१।६३, ६४)

किसी युवक ने किसी युवति से पूछा, “हे युवति, मैं तुम्हारे लिए इतनी अभिलाषा रखता हूँ फिर भी तुम मुझे चाहती नहीं हो, ऐसा क्यों ?” उसी समय, अन्यत्र कोई दूसरा प्रेमी अपनी प्रेमिका से कह रहा था, “हे वामाक्षि, यह दुर्जन मदन मुझ से निर्दयता का व्यवहार भले ही करें। परन्तु भाग्य की बात है कि वह अभी तक तुम्हारा मत्सर नहीं कर रहा है।” दोनों के कहने का मतलब एक ही है। परन्तु परिणाम कितना भिन्न है ! परिणाम में यह भेद होने का कारण क्या है ? दण्डी कहते हैं—” पहले अर्थ का स्वरूप ग्राम्य है (इति ग्राम्योऽयमर्थात्मा ।), दूसरा अर्थ अग्राम्य है (अग्राम्योऽर्थः), पहले अर्थ से वैरस्य आता है, दूसरा अर्थ रसावह है। काव्य में अन्य विशेष कितने ही अच्छे क्यों न हो, यदि उसमें ग्राम्यता है तो निश्चय ही रसहानि होती है। इसके विपरीत काव्य में अन्य कुछ भी न हो और केवल अर्थ अग्राम्य हो तो भी काव्य रसवत् होता है। दण्डी ने अन्वयव्यतिरेक से देखा कि काव्य की विशेषता अग्राम्यता है, अतएव उन्होंने कहा है कि, “सभी प्रकार के अलंकार अर्थ को इसयुक्त बनाते तो हैं ही, किन्तु सरसता का अधिकांश भार अग्राम्यता पर ही होता है (२)।”

अग्राम्यता, माधुर्य, वक्रोक्ति

अग्राम्यता शब्द नकारात्मक है। इस शब्द से किसी खास बात का बोध तो होता नहीं, परन्तु माधुर्य का लक्षण करते हुए दण्डी ने इस शब्द का प्रयोग किया है। काव्य के लिए माधुर्य गुण आवश्यक है। माधुर्य का अर्थ है काव्यगत रसवत्ता। इस माधुर्य के कारण ही रसिक जन काव्य पर भ्रमर के समान लुब्ध होते हैं (३)। काव्य की रसवत्ता के लिए सब से अधिक बाधक वस्तु है ग्राम्यता। दण्डी का कथन है कि, “ग्राम्यता वैरस्य लाती है, अग्राम्यता रसावह होती है।” माधुर्य का अर्थ रसवत्ता ही है। अतएव माधुर्य अग्राम्यता में प्रतिष्ठित है।

२. काम सर्वोऽप्यलंकारो रसमर्थे निषिञ्चति ।

तथाप्यग्राम्यतैवैनं भार वहति भूयसा ॥ (१।६२)

३. मधुरं रसवद्वाचि वस्तुन्यपि रसस्थितिः ।

येन माद्यन्ति धीमन्तो मधुनेव मधुव्रताः ॥ (१।५१)

का व्य च र्चा का न या स सा र व न ई अ ड च ने ****

अग्राम्यता ग्राम्यता के विरुद्ध है। ग्राम्यता के विरुद्ध अर्थ का दर्शक विधायक पद है—‘विदग्धता’। विदग्धता का अर्थ है विदग्धजन की व्यवहारपद्धति। दण्डी ने दिये हुए उदाहरणों में पहला युवक ग्राम्य (अनाडी) है, और दूसरा युवक विदग्ध है। दूसरे युवक के भाषण में विदग्धता अर्थात् अग्राम्यता है। इसी कारण वह रसावह होता है ऐसा दण्डी का अभिप्राय है।

विदग्ध जन की भाषण की शैली ही काव्य की शैली है ऐसा कुल अर्थ यहाँ निष्पन्न हुआ। इस शैली के भाषण को काव्यशास्त्र में ‘वैदग्ध्यभङ्गिभरिति’ कहते हैं यही वक्रोक्ति का लक्षण है। वैदग्ध्यभङ्गिभरिति का ही दूसरा पर्याय है ‘उक्ति-वैचित्र्य’ और वामन का कथन है कि उक्तिवैचित्र्य का अर्थ माधुर्य है (उक्तिवैचित्र्य माधुर्यम्)।

दण्डी का कथन है कि माधुर्य अग्राम्यता में प्रतिष्ठित है। अग्राम्यता का अर्थ है वैदग्ध्य। वैदग्ध्यभङ्गिभरिति वैदग्ध्य की द्योतक है। ऐसी भरिति ही वक्रोक्ति है। भामह कहते हैं कि वक्रोक्ति ही काव्यसौंदर्य का घटक (अलंकार) है। वक्रोक्ति का अर्थ है उक्तिवैचित्र्य। उक्तिवैचित्र्य का अर्थ माधुर्य है ऐसा वामन का कथन है। और इन सब का अर्थ है भाषण की जनसाधारण से भिन्न शैली। इसी को ‘उक्ति-विशेष’ की संज्ञा है। काव्य और शास्त्र में शब्द और अर्थ तो समान रहते हैं। किन्तु उन्हीं शब्दार्थों को उक्तिविशेष के कारण काव्यत्व प्राप्त होता है ऐसा राजशेखर का कथन है (४)।

वक्रोक्ति के विरुद्ध ग्राम्यता है, स्वभावोक्ति नहीं

भाषण की जनसाधारण से भिन्न शैली को ही भामह ने वक्रोक्ति कहा है। विदग्धता और वक्रोक्ति में अव्यभिचारी सबन्ध है। प्रायः वक्रोक्ति के विरुद्ध स्वभावोक्ति समझी जाती है। किन्तु यह ठीक नहीं। क्योंकि स्वभावोक्ति के लिए भी विदग्धता आवश्यक होती है।

चलापागा दृष्टि स्पृशसि बहुशो वेपथुमती
रहस्याख्यायीव स्वनसि मृदु कर्णान्तिकचर।
कर व्याधुन्वन्त्या पिबसि रतिसर्वस्वमधर
वय तत्त्वान्वेषान्मधुकर हतास्त्व खलु कृती ॥

कालिदास के इस प्रसिद्ध श्लोक में अमरस्वभावोक्ति है। किन्तु अमर का यह कविकृत वर्णन कुछ जीवशास्त्रज्ञ ने वर्णित अमरव्यापार नहीं है। विदग्धजन का वह स्वाभिप्रायप्रकाशन है। अथवा—

४ अत्थविसेसा ते चिन्न सद्वा ते चेन्न परिणमन्ता । व ।

उत्तिविसेसो क्वं भासा जा होइ ता होडु ॥

८१ ****

बध्नन्नङ्गेषु रोमाञ्च कुर्वन् मनसि निर्वृतिम् ।

नेत्रे निमीलयन्नेषः प्रियस्पर्शं प्रवर्तते ॥

प्रियास्पर्श सुखकारी होता है इस बात की प्रतीति यह गुणस्वभावोक्ति करा देती है, इसमें भी एक माधुरी है, एक विदग्धता है। हमें तत्काल प्रतीत होता है कि इस प्रकार बोलनेवाला व्यक्ति बड़ा चतुर होना चाहिये। स्वभावोक्ति में भी बिना विदग्धता के काव्य नहीं हो सकता। यदि ऐसा न हो, तो मानना पड़ेगा कि—

गोरपत्य बलीवर्द, घासमत्ति मुखेन स ।

मूत्र मुचति शिस्नेन, अपानेन च गोमयम् ॥

इस पद्य में भी काव्य है। इस पद्य में भी वैल के व्यापार का वर्णन यथासत्य है। किन्तु वह ग्राम्य है अतएव उसमें काव्य नहीं है। वक्रोक्ति से वैदग्ध्य प्रतीत होता है, एव स्वभावोक्ति के लिए भी वैदग्ध्य आवश्यक होता है। अतएव साहित्यशास्त्र में, वक्रोक्ति के विरुद्ध अर्थ का दर्शक शब्द स्वभावोक्ति न होकर 'ग्राम्यता' है। यदि वक्रोक्ति काव्य का प्राण है तो ग्राम्यता काव्य का प्राणघाती दोष है।

विदग्धगोष्ठी में चलती हुई चर्चा से ही आरम्भकालीन ग्रन्थ निर्माण हुए

वक्रोक्ति ही वैदग्ध्यभङ्गिभरिणिति है यो कहते ही विदग्धता से सवन्धन अनेक कल्पनाएँ एकत्रित होती हैं। वात्स्यायन का नागरक विदग्धजन है इस बात का स्मरण होता है। नागरक का नाम लेते ही उसका गोष्ठीसमवाय याद आता है। नागरक विदग्ध है अतएव यह गोष्ठीसमवाय भी विदग्धजनों का ही होना चाहिये। यह कल्पना मनमें आते ही दण्डी की 'विदग्ध गोष्ठी' सम्मुख उपस्थित होती है। "काव्यशास्त्र के अध्ययन से व्यक्ति विदग्धगोष्ठी में विहार करने में समर्थ होता है।" दण्डी का यह वचन स्मरण होते ही राजशेखर की बताई हुई काव्यगोष्ठी याद आती है। और वात्स्यायन के ये विदग्ध नागरक प्रतिमास या प्रतिपक्ष नियत दिन छोटा-सा सम्मेलन करते थे। इस सम्मेलन को 'समाज' कहा जाता था तथा उसमें भाग लेनेवाले 'सामाजिक' कहलाते थे (५)। सामाजिक का नाम लेते ही काव्य का रसिक सम्मुख उपस्थित होता है, क्योंकि साहित्यशास्त्र में ये दोनों पर्याय शब्द हैं।

५ कामसूत्र १।४।२७ पर जयमगला देखने लायक है। "पक्षस्य मासस्य वा प्रज्ञानेऽहनि सरस्वत्या भवने नियुक्तना नित्य समाजः।" इस पर जयमगलाकार यशोधर कहते हैं, "सरस्वती च नागरकाणां विद्याक्षलासु अधिदेवता, तस्या आयतने नियुक्तानां—नायकेन पूजोपचारकत्वे प्रतिपक्ष प्रतिमास च ये नियुक्ताः नागरकनट्याद्यो नर्तितुम्, तेषां समाजः स्वव्यापारानुष्ठानेन मिलनं, यस्मिन् प्रवृत्ते नागरकाः सामाजिका भवन्ति ॥"

७५० तक के काल में हुए। इन दोनों में से पहले कौन हुआ इस विषय में विद्वानों में एकमत नहीं है। प्रकृत विवेचना की दृष्टि से हम ख्रि ६०० से ७५० तक के डेढ़ सौ वर्ष के काल के एक कालखण्ड की कल्पना करेंगे और इन दोनों ग्रन्थकारों के ग्रन्थों से यह समझने का यत्न करेंगे कि इस कालखण्ड में काव्यचर्चा का स्वरूप क्या होगा।

दोनों के दृष्टिकोण में अंतर

भामह और दण्डी दोनों के ग्रन्थों की सामग्री काव्यगोष्ठियों की चर्चा से प्राप्त हुई है। फिर भी दोनों की विवेचना में काफी भेद है। दण्डी के ग्रन्थ में काव्य-मार्ग और अलंकार का ऊहापोह है। भामह के ग्रन्थ में इसके साथ ही अन्य शास्त्र-कारों से — विशेषरूप में वैयाकरण और नैयायिकों से — वाद किये हुए हैं। दण्डी ने इस प्रकार वाद नहीं किये। काव्यमार्ग और अलंकारों का ठीक स्वरूप समझा देना यही दण्डी का प्रयोजन प्रतीत होता है, तो अन्य शास्त्रों से समान प्रतिष्ठा काव्य को भी प्राप्त करा देना इस प्रकार का दोहरा उद्देश्य भामह का प्रतीत होता है। उद्दिष्ट की इस भिन्नता के कारण दण्डी और भामह दोनों का विषय एक होने पर भी विवेचना के स्वरूप में आरम्भ से ही भेद है।

आरम्भिक सरस्वतीवदना के उपरान्त, वारणिका ठीक प्रकार से उपयोग एवं काव्य की निर्दोषता के विषय में दण्डी कहते हैं — “सुप्रयुक्त वारणिका तो इष्ट वस्तु प्रदान करनेवाली कामधेनु ही है। किन्तु यदि वारणिका का दुष्प्रयोग किया गया तो वही वारणिका सूचित करती है कि वक्ता ठेठ बैल है। इस लिए, कवि को काव्य में अल्प दोष की भी उपेक्षा नहीं करनी चाहिए। शरीर कितना भी सुंदर क्यों न हो, कोढ़ के एक ही दाग से भी विरूप दीखता है। किन्तु ये गुणदोष शास्त्रज्ञान के बिना समझना संभव नहीं। रग रग में भेद का निर्णय करने का अधिकार अध को कैसे प्राप्त हो सकता है?” (७)। सारांश, दण्डी के काव्य का उद्देश्य है कवि और रसिक दोनों को काव्यशास्त्र का ज्ञान करा देना एवं उसकी सहाय्यता से उन्हें कवित्व तथा रसिकत्व का अधिकार प्राप्त कराना।

७. गौर्वा कामदुघा सम्यक् प्रयुक्ता स्मर्यते बुधैः ।
 दुष्प्रयुक्ता पुनर्गोत्व प्रयोज्जुः सैव शसति ॥
 तदल्पमपि नोपेक्ष्य काव्ये दुष्टं कदाचन ।
 स्याद्बुधः सुदरमपि शित्रेणैकेन दुर्गमम् ॥
 गुणदोषानशास्त्रज्ञः कथं विभजते जनः ।
 नखंधस्याधिकारोऽस्ति रूपभेदोपलब्धिषु ॥ (१६-८)

काव्यचर्चा का नया सार व नई अडचने

इसके विपरीत भामह के ग्रन्थ का आरम्भ देखिये। मगलाचरणा के अनन्तर भामह कहते हैं—“सत्काव्य का निर्माण पाठक को चतुर्विध पुरुषार्थ एव कलाओं में विचक्षण तो बनाता है ही, और भी आनन्द तथा कीर्ति का भी लाभ करा देता है (न)।” स्पष्ट ही प्रतीत होता है कि काव्य का चतुर्विध पुरुषार्थ के साथ सबन्ध स्थापित करने में भामह का उद्देश्य काव्य को शास्त्र से समानता देने का—इतना ही नहीं शास्त्र से काव्य को श्रेष्ठ सिद्ध करने का है। शास्त्र तो केवल चतुर्विध पुरुषार्थों का ही ज्ञान करा देता है। काव्य से यह तो होता है ही, और इसके अतिरिक्त कलाओं में निपुणता एवम् आनन्द और कीर्ति का भी उससे लाभ होता है। इतने पर भी भामह नहीं रुकते। उनका कथन है कि बिना कवित्व की सगत के केवल शास्त्रज्ञान का भी कोई मूल्य नहीं है।” जिस प्रकार धन के अभाव में दातृत्व का कोई मूल्य नहीं, जिस प्रकार बिना पौरुष के अस्त्रविद्या का कोई मूल्य नहीं या अज्ञ पुरुष की प्रगल्भता में कोई अर्थ नहीं उसी प्रकार बिना कवित्व के शास्त्रज्ञान से भी कोई लाभ नहीं। विनय न हो तो ऐश्वर्य का क्या कोई मूल्य है? चन्द्रमा के न होने पर रात्रि की क्या कोई रम्यता है? इसी प्रकार, कवित्व न हो तो वाणी पर प्रभुता होने से क्या लाभ? ” (९)। भामह कहना चाहते हैं कि अपना प्रभाव स्थिर करने में शास्त्र को भी कवित्व का साथ आवश्यक है। इसके अगले श्लोक में तो शास्त्रज्ञ से भी कवि का श्रेष्ठत्व भामह स्पष्ट शब्दों में बताते हैं—“शास्त्र की क्या बात? गुरु के निकट पढ़ पढ़ कर मन्दबुद्धि पुरुष भी उसको ग्रहण कर सकता है। काव्य ऐसा नहीं होता। अगर कर सका तो कोई बिरला प्रतिभावान् व्यक्ति ही काव्य का निर्माण कर सकता है (गुरु से पाठ लेकर कवि नहीं बन सकते, इसके लिए तो मूल प्रतिभा ही चाहिये।)” (१०)। ग्रन्थ के आरम्भ में भामह का यह लक्ष्य देखने से उनका उद्देश्य स्पष्ट हो जाता है। काव्य के विषय में तुच्छता से बोलनेवाले शास्त्रज्ञों का एक वर्ग उनके सम्मुख है। भामह उन्हें बड़ा तीखा जवाब दे रहे हैं। भामह के कथन का लक्ष्य देखने से स्पष्ट हो जाता है कि उन्हें काव्य को शास्त्रों से समान प्रतिष्ठा प्राप्त करानी है।

८. धर्मार्थकाममोक्षेषु, वैचक्षण्य कलासु च।
करोति कीर्तिं प्रीतिं च साधुकाव्यनिबधनम् ॥ (१।२)
९. अधनस्यैव दातृत्वं, क्लीबस्यैवास्त्रकौशलम्।
अज्ञस्यैव प्रगल्भत्वमकवे* शास्त्रवेदनम् ॥
विनयेन विना का श्री. का निशा शशिना विना।
रहिता सत्कवित्वेन कीदृशी वाग्विदग्धता ॥ (१।३,४)
१०. गुरूपदेशादध्येतुं शास्त्रं जडधियोऽप्यलम्।
काव्यं तु जातु जायेत कस्यचित्प्रतिभावत ॥ (१।५)

इसी कारण से प्रत्यक्ष विषय का आरम्भ करने में भी भामह की विजिगीषु प्रवृत्ति ही दिखाई देती है। दण्डी की तुलना में तो वह और भी अधिक प्रतीत होती है। दण्डी विषय का उपन्यास इस प्रकार करते हैं— “अतएव, लोक व्युत्पन्न हो इस उद्देश्य से पूर्वसूरियो ने वैचित्र्यपूर्ण मार्गों से प्रकट होनेवाली वाणी का (काव्य का) क्रियाविधि बताया। उसमें उन्होंने काव्य का शरीर क्या है और अलंकार कौनसे हैं यह बताया। इष्ट अर्थ से व्यवच्छिन्न पदों का समूह ही काव्य का शरीर है (११)।” — जनता को व्युत्पन्न करना (प्रजाना व्युत्पत्तिमभिसधाय), उसे काव्यगत गुण और दोष समझने में समर्थ करना यही दण्डी की दृष्टि में शास्त्र का प्रयोजन है। इसके विपरीत भामह का विषयोपन्यास देखिए—

रूपकादिरलंकारस्तस्यान्यैर्बहुधोदित ।

न कान्तमपि निर्भूष विभाति वनितामनम् ॥

रूपकादिमलंकार बाह्यमाचक्षते परे ।

सुपा तिडा च व्युत्पत्ति वाचा वाच्छ्रित्यलकृतिम् ॥

तदेतदाहु सौशब्द नार्थव्युत्पत्तिरीदृशी ।

शब्दाभिधेयालंकारभेदादिष्ट द्वय तु न ॥

शब्दार्थौ सहितौ काव्यम्—

भामह के समय में साहित्यपंडितों में दो वाद प्रचलित थे। कतिपय पंडितों की समति थी कि रूपक आदि अलंकारों को काव्य के अन्तरंग में स्थान है। “वनितामुख स्वभावतः सुंदर होने पर भी बिना अलंकारों के शोभायमान होता नहीं।” ऐसा उनका मन्तव्य था। किन्तु साहित्यिकों का दूसरा भी एक वर्ग था। रूपक आदि अलंकारों को वह बाह्य अर्थात् अनावश्यक मानता था। काव्य में सुप्तिङ्व्युत्पत्ति अर्थात् व्याकरणाशुद्धता होना ही काफी है। व्याकरण की शुद्धि ही काव्य का एकमात्र अलंकार है ऐसा इस दूसरे वर्ग का कहना था। भामह को यह दूसरा मत स्वीकार नहीं था। सुप्तिङ्व्युत्पत्ति तो केवल सौशब्द अर्थात् शब्दव्युत्पत्ति है; शब्दव्युत्पत्ति तो कोई अर्थव्युत्पत्ति नहीं होती। दोनों भिन्न हैं। शब्दार्थालंकारों में भी भेद है। काव्य के लिए इन दोनों की भी (सुप्तिङ्व्युत्पत्ति तथा अर्थालंकार) समान आवश्यकता है। क्योंकि, शब्द और अर्थ दोनों के योग से काव्य होता है, ऐसी भामह की समति थी।

इस प्रकार, विषय का आरम्भ ही भामह वाद से करते हैं। वाद के द्वारा

११ अतः प्रजाना व्युत्पत्तिमभिसधाय सूरय* ।

वाचां विचित्रमार्गाणां निबबन्धु* क्रियाविधिम् ॥

तै शरीर च काव्यानामलंकाराश्च दर्शिता* ।

शरीर तावदिष्टार्थव्यवच्छिन्ना पदावलि. ॥ (१/९, १०)

साहित्य के प्रमेय प्रस्तुत करने में एक ओर काव्य के विरोधक और दूसरी ओर कविब्रुव दोनों की कड़ी आलोचना करनी पड़ती है। इसी कारण उनकी आलोचना में प्रखरता है। 'मन्यन्ते सुधियोऽपरे', 'नमोस्तु तेभ्यो विद्वद्भ्यो' इस प्रकार समय पर उपहास करने में भी वे हिचकिचाते नहीं।

भामह का शास्त्रकारों द्वारा विरोध

भामह के विरोधियों में दो प्रमुख थे—वैयाकरण और नैयायिक। पंडितों के इन दो वर्गों का साहित्य के पंडितों के साथ परम्परा से वैर चलता आया था। ध्वनिकार तथा क्षेमेन्द्र ने भी इन दोनों की आलोचना की है। ध्वनिकार कहते हैं, 'केवल शब्द-विद्या से या तर्क के पांडित्य से काव्य के अर्थ का आकलन नहीं होता' (१२); तो क्षेमेन्द्र का कविशिष्यो से अनुरोध है कि, 'यदि तुम्हें सत्कवि बनना है तो किसी शब्द-पंडित या तर्कपंडित को गुरु मत करो, पढ़ाने पर भी वे काव्य नहीं समझ सकते (१३)।' ध्वनिकार तथा क्षेमेन्द्र के काल में साहित्यशास्त्र लब्धप्रतिष्ठ हुआ था। ऐसे समय में भी यदि वे तार्किकों की एवं शाब्दिकों की आलोचना करते हैं तो भामह को उनकी ओर से कितना विरोध हुआ होगा?

फिर भी एक दृष्टि से भामह को यह विरोध हुआ यह ठीक ही हुआ। क्योंकि उसी कारण काव्य की विशेषता का शास्त्रीय दृष्टि से विवेचन होना आरम्भ हुआ एवम् उसीसे काव्यन्यायनिर्णय (Logic of Poetry) और काव्यशब्दसाधुत्व (Grammar of Poetry) निर्माण हुआ। भामह ने इन दोनों की अपने ग्रन्थ में चर्चा की है (१४)। इस चर्चा का स्वरूप हम संक्षेप में देखेंगे। सर्वप्रथम शब्दसाधुत्व के विषय में उनके विचार हम देखेंगे।

१२ शब्दार्थशासनशानमात्रेणैव न वेद्यते।

वेद्यते स तु काव्यार्थतत्त्वज्ञैरेव केवलम् ॥

१३ कुर्वीत साहित्यविदः सकाशे श्रुताज्ञेन काव्यसमुद्भवाय।

न शाब्दिकं केवलतार्किकं वा कुर्यात् गुरु सृष्टिविकासविघ्नम्।

यस्तु प्रकृत्यात्मसमान एव कष्टेन वा व्याकरणेन नष्ट।

तर्केण दग्धोऽनलधूमिना वाप्यविद्धकर्णं कविसृष्टिबन्धै।

न तस्य वक्तृत्वसमुद्भव स्यात् शिक्षासहस्रैरपि सुप्रयुक्तैः ॥

१४. भामह के ग्रन्थ में विषयविभाग इस प्रकार है।

षष्ठ्या शरीर निर्णीत, शतषष्ठ्या त्वलकृतिः।

पचाशता दोषदृष्टिः, सप्तत्या न्यायनिर्णय ॥

षष्ठ्या शब्दस्य शुद्धिः स्यात् इत्येव वस्तुपचकम्।

उक्त षड्भिः परिच्छेदैः भामहेन क्रमेण व ॥

इनमें न्यायनिर्णय=काव्यन्यायनिर्णय और शब्दशुद्धि=काव्यशब्दशुद्धि हैं। येही नाम उन्होंने परिच्छेदों के दिये हैं।

काव्यशब्दसाधुत्व (Grammar of Poetry)

शब्दव्युत्पत्तिवादियों का कहना यह है, काव्य में शब्दशास्त्र की दृष्टि से निर्दोषता होना इतना भर काफी है। वही वास्तव में अलंकार है। रूपक आदि अलंकारों की काव्य के लिए कोई आवश्यकता नहीं है, वे तो बाह्य हैं। इसपर भामह का प्रत्युत्तर है कि शब्दव्युत्पत्ति तो केवल सुशब्दता है। वह केवल शब्द-संस्कार है। किन्तु केवल शब्दसंस्कार से काव्य नहीं होता। उसे अर्थसंस्कार भी आवश्यक है। शब्द और अर्थ दोनों मिलकर काव्य होता है। शब्दसंस्कार व्याकरण से होता है; अर्थसंस्कार वक्रोक्ति से होता है। अतएव, केवल व्याकरण की दृष्टि से रचना ठीक है इस लिए वह काव्य है ऐसी बात नहीं। वह तो वार्तामात्र होगी। अतएव अभिप्रेत अर्थ के लिए कवि को शब्द चुनना पड़ता है।

अर्थात् व्याकरणस्थित शब्दसाधुत्व और काव्यस्थित शब्दसाधुत्व दोनों में भेद होता है। व्याकरण में शब्दसाधुत्व सुप्तिङ्ब्युत्पत्ति से होता है, किन्तु अर्थ-व्युत्पत्ति के लिए वक्रोक्ति की आवश्यकता होती है। भामह को व्याकरण अस्वीकार नहीं है, उन्हें भी व्याकरण उतना ही प्रमाण है जितना कि वह वैयाकरण को हो। किन्तु व्याकरण की शुद्धि होने से ही कोई भी शब्द उनके लिए स्वीकार्य नहीं है। कवि के चुने हुए शब्दों से उसका वैदग्ध्य प्रतीत होना चाहिये। “पश्यति स्त्री” और “विलोकयति कान्ता” दोनों वचन व्याकरण की दृष्टि में समान हैं, काव्य की दृष्टि में नहीं। “मार्जन्त्यधरराग ते पतन्तो बाष्पबिन्दवः” (६।३१)। यही अर्थ ‘मृजन्त्यधरराग ते’ इस प्रकार भी कहा जा सकता है। शब्दव्युत्पत्ति के अनुसार उसमें कोई भेद नहीं होगा किन्तु कवि की दृष्टि में उसमें निश्चय ही भेद होगा। ‘मार्जन्ति’ और ‘मृजन्ति’ दोनों ‘मृज्’ धातु के ही रूप हैं। किन्तु ‘मार्जन्ति’ के उच्चारण में जो कोमलता, सफाई और मृदुता है वह ‘मृजन्ति’ के उच्चारण में नहीं। और जिस अवसर पर कवि यह प्रयोग कर रहा है वह अवसर भी उतना ही कोमल है। रूठ कर अश्रुपात करती हुई प्रिया को मनाते हुए कवि कहता है, ‘अब तो मान जाओ, यह टपकते हुए अश्रु तुम्हारे होठों का रंग भी धुला रहे हैं।’ ऐसे प्रसंग में ‘मृजन्ति’ की अपेक्षा ‘मार्जन्ति’ पद काव्य की दृष्टि में उचित है। शब्दों का उच्चारण ही केवल नहीं, तो अनुपद आये हुए दो वर्णों की सधि भी अपनी उक्ति के लिए पोषक है या नहीं यह देखना भी कवि के लिए आवश्यक हो जाता है। ‘एतत् + श्याम’ इन पदों की सन्धि ‘एतच्छ्याम’ होती है। व्याकरण की दृष्टि से इसमें कोई दोष नहीं है। किन्तु “यथैतच्छ्याममाभाति वन वनजलोचने” इस पंक्ति में इसी सन्धि के कारण श्रुतिकटुत्व आया हुआ है। अतएव व्याकरण की दृष्टि से शुद्ध होने पर भी काव्य की दृष्टि से यह सन्धि दुष्ट है। और इसी लिए भामह को

का व्यचर्चा का नया सार व नई अडचने

‘न तवर्ग शकारेण क्वचित्सयोगिन वदेत्’ (६।६०) वाला काव्यगत शब्द-शुद्धि का नियम बताना पड़ता है।

इसी हेतु भामह ने ‘काव्यशब्दशुद्धि’ नामक छठा परिच्छेद लिखा है। उसमें वे कहते हैं—

वक्रवाचा कवीना ये प्रयोग प्रति साधव ।

प्रयोक्तु ये न युक्ताश्च तद्विवेकोऽयमुच्यते ॥ (६८।२३)

वक्रोक्तियुक्त काव्य की दृष्टि से कौनसे शब्द प्रयोगार्ह हैं और कौनसे शब्द प्रयोगार्ह नहीं हैं इसका विवेचन करना—अर्थात् काव्य की दृष्टि से शब्दों का साधुत्व और असाधुत्व निर्धारित करना, यह इस परिच्छेद का प्रयोजन है। भाषा में हर एक शब्द के साधुत्व तथा असाधुत्व का निर्धारक शास्त्र जैसे भाषा का व्याकरण है वैसे ही काव्य में शब्दों के साधुत्व तथा असाधुत्व का निर्धारक शास्त्र काव्य का व्याकरण है।

और भामह ने यह परिच्छेद भी ऐसा लिखा है कि ‘काव्य का व्याकरण’ की सज्ञा सार्थक हो जाती है। परिच्छेद के आरम्भ में ही भामह कहते हैं कि व्याकरण का ज्ञान होना कवि के लिए नितान्त आवश्यक है। केवल दूसरों के प्रयोग देख कर लिखनेवाला कवि ‘अन्यसारस्वत’ है (अन्यसारस्वता नाम सन्त्ययोक्तानुवादिन ।) , भामह का स्पष्टरूप से कथन है कि ऐसा कवि सिद्धसारस्वत नहीं हो सकता। इसके अनन्तर, शब्द क्या है इस विषय में अनेक मतों का परीक्षण करते हुए, शब्दों का सकेत लोकव्यवहार के आधार से ही कैसे निर्धारित करना पड़ता है इसका भामह विवेचन करते हैं। भामह का मत है कि शब्दों के सकेतित अर्थ को ही परम अर्थ समझने वाले मद हैं। उपरान्त, महाभाष्यकार के जात्यादिवाद के आधार से शब्दों के भेद बताते हुए काव्यप्रयोग की दृष्टि से ‘साधु’ तथा ‘असाधु’ आदि कतिपय शब्दों का वे विवेचन करते हैं। ‘प्रयोग प्रति साधव’ में ‘साधव’ शब्द व्याकरणशास्त्र का है और उसी अर्थ में भामह ने भी उसका प्रयोग किया है। इतना ही नहीं, विशेष ध्यान देने की बात यह है कि, काव्यगत शब्दों का साधुत्व और असाधुत्व निर्धारित करने में भामह ने क्रम भी पाणिनीय अष्टाध्यायी से ही लिया है। इस प्रकार केवल तात्पर्य ही नहीं, तो स्वरूपतः भी भामह ने काव्य का व्याकरण बनाया है (१५)।

वक्रोक्ति का आश्रय न लेकर केवल अपना शब्दपाडित्य दर्शाने के लिए दुर्बोध

१५. पाणिनीय अष्टाध्यायी ‘वृद्धिरादैच्’ सूत्र से आरंभ होती है तो भामह का शब्द-साधुत्वनिर्णय ‘वृद्धिपक्ष प्रयुजीत’ इस प्रकार ‘वृद्धि’ शब्द से ही आरंभ होता है। और इसके बाद के शब्द भी अष्टाध्यायी के क्रम से ही आते हैं।

और व्याख्यागम्य काव्य लिखने वाले अनेक कवि भामह के समय में थे। व्याख्यागम्य काव्य के उदाहरणस्वरूप भामह ने रामशर्म कवि के 'अच्युतोत्तर' नामक काव्य का उल्लेख किया है। सम्भवतः, आधुनिक काल में प्रसिद्ध भट्टिकाव्य भी भामह के सम्मुख था (१६)। ऐसे काव्यों का समर्थन करनेवाला साहित्यमीमांसको का एक वर्ग भामह के समय में था। भामह का इस वर्ग से बिल्कुल ही नहीं बनता था। ऐसे किसी काव्यमीमांसक का भामह ने नाम से तो निर्देश नहीं किया, किन्तु ग्रन्थान्तर से प्रतीत होता है कि भामह के इन विरोधियों में 'मगल' नामक साहित्यपंडित था (१७)। मगल के मतों के यत्रतत्र जो उल्लेख मिलते हैं उन्हें एकत्रित करने से इस वर्ग के मतों की कुछ कल्पना की जा सकती है। इन लोगों की समिति में 'काव्य-पाक' तो केवल 'सुपा तिडा श्रव।' अर्थात् शब्दव्युत्पत्ति है (१८)। इन के विचार में प्रतिभा से भी व्युत्पत्ति श्रेयस्कर है। काव्य के लिए प्रतिभा आवश्यक नहीं। प्रतिभा के अभाव की पूर्ति व्युत्पत्ति से हो सकती है। इस लिए केवल वैचित्र्य और वैदग्ध्य पर बल देनेवाली काव्यरचना इनकी भी समिति में त्याज्य है (१९)। यह सब भामह को पूर्णरूपेण अस्वीकार था। सुपुतिद्व्युत्पत्ति तो केवल सौशब्ध है, काव्य नहीं, काव्य तो किसी प्रतिभावान् को ही स्फुरित होता है ऐसा भामह का कथन था। मगल के वचन और भामह की सबन्धित कारिकाओं में परस्पर तुलना करने से, ग्रंथ के आरम्भ में ही भामह किसका प्रतिवाद कर रहे हैं यह शीघ्र समझ में आ जाता है।

१६. “व्याख्यागम्यमिदं काव्यमुत्सवः सुधियामयम्। हता दुर्मेधसाश्चास्मिन् विदुषा प्रीतये मया॥” ऐसा भट्टि ने अपने काव्य के विषय में लिखा है। प्रतीत होता है कि भामह ने भी “काव्यान्यपि यदीमानि व्याख्यागम्यानि शास्त्रवत्। उत्सवः सुधियामेव हन्त दुर्मेधसो हताः॥” वाली कारिका लिखकर, भट्टि के शब्दों में ही उनका प्रत्याख्यान किया है।

१७. राजशेखर 'काव्यमीमांसा।

१८. “क पुनरयं पाकः ?” इत्याचार्याः। ‘परिणाम’ इति मङ्गलः। कः पुनरयं परिणामः ? इत्याचार्याः। ‘सुपा तिडा च श्रवः’, यैषा व्युत्पत्ति’ इति मङ्गलः। “सौशब्धमेतद्, पदनिवेशनिष्कपता पाकः” इत्याचार्याः। का. मी. पृ. २०

१९. ‘व्युत्पत्तिः श्रेयसी’ इति मङ्गलः।

‘कवेः सन्निवृत्तेऽशक्तिः व्युत्पत्त्या काव्यवर्त्मनि।

वैदग्ध्योच्चित्रचित्तानां हेया शब्दार्थगुफना॥’ (का. मी. १।११६)

इसपर भामह ने उत्तर तो दिया है ही किन्तु ध्वन्यालोक से प्रतीत होता है कि प्रतिभावादियों ने भी ‘अव्युत्पत्तिकृतो दोषः शक्त्या सन्निवृत्ते कवेः।’ इस प्रकार व्युत्पत्ति-वादियों के शब्दों में ही उत्तर दिया है।

काव्य चर्चा का नया सार नई व अडचने

भामह का काव्यन्यायनिर्णय (Logic of Poetry)

काव्य के लिए शब्दव्युत्पत्ति के साथ ही अर्थव्युत्पत्ति अर्थात् वक्रोक्ति की आवश्यकता है यह सिद्ध करने में भामह को शब्दपंडितों से वाद करना पड़ा और वक्रोक्ति की सत्यता प्रस्थापित करने के लिए उन्हें तार्किकों से झगड़ना पड़ा । ' काव्य-न्यायनिर्णय ' नामक पाँचवे परिच्छेद में उन्होंने इस विषय की चर्चा की है ।

भामह का विवेचन समझने के लिए हम कुछ उदाहरण ले—कोई प्रियतम अपनी प्रेमिका से कहता है—

शिखरिणि क्व नु नाम कियच्चिर
किमभिधानमसावकरोत्तप ।
सुमुखि, येन तवाधरपाटल
दशति बिम्बफल शुक्लशावक ॥

“ हे सुमुखि, इस तोते ने कौनसे पर्वत पर तप किया हो ? कितने समय तक किया हो ? और वह तप भी क्या हो कि तुम्हारे अधर के समान रक्तवर्ण इस बिम्बफल का वह आस्वाद ले रहा है ? ” इस पद्य में अभिव्यक्त हुआ वक्ता का अभिप्राय और इस वाक्य का केवल वाच्यार्थ इन दोनों में सबन्ध न्यायशास्त्र के सिद्धान्तों से नहीं सिद्ध हो सकता । अथवा—

भ्रमर, भ्रमता दिगन्तराणि
क्वचिदासादितमीक्षित श्रुत वा ।
वद सत्यमपास्य पक्षपात
यदि जातीकुसुमानुकारि पुष्पम् ॥

“ हे भ्रमर, तुम दसों दिशाओं में भ्रमण कर आये हो । अब, बिना पक्षपात किये मुझे बताओ कि जातीपुष्प के समान पुष्प तुमने पाया है, देखा है या सुना भी है ? ” नायिका की सखी ने नायक से पूछे इस प्रश्न का व्यङ्ग्य नायक की ओर कैसे होता है यह न्यायशास्त्र के सिद्धान्तों से नहीं समझा जाता । उपर्युक्त उदाहरणों में बोलने की जो रीति है वही यदि वक्रोक्ति है तो वह तर्कविद्या को स्वीकार होना कतई संभव नहीं । इसी लिए काव्य में असत्य होता है ऐसा तार्किक कहेंगे । नैयायिकों के इस आक्षेप पर प्रतिवचन देते हुए वक्रोक्ति की सत्यता सिद्ध करने के लिए भामह काव्यन्याय का निर्णय कर रहे हैं ।

भामह का आशय यह है—विश्व के पदार्थों की सत्यता प्रमाणों से निर्धारित करनी पड़ती है । प्रत्यक्ष और अनुमान दो प्रमाण हैं । उनमें व्यक्ति या विशेष का

काव्यचर्चा का नया ससार व नई अडचने*****

है। शब्द भी दूर से सुनाई नहीं देता, वह तो कर्ण शष्कुली में ही होता है। नदियों का पानी प्रतिक्षण बदलता रहता है, और आकाश में ग्रहगोल तो क्षणभर के लिए भी स्थिर नहीं होते, ऐसा शास्त्र का कथन है। अतएव उपर्युक्त वर्णन शास्त्र की दृष्टि में (यथार्थतः) असत्य है। किन्तु लोकव्यवहार और लोकानुभव से उपर्युक्त वर्णनो की सत्यता हमारे लिए प्रमाणित होती है। शास्त्रतः जो 'आभास' निर्धारित है वह कई बार लोकव्यवहार तथा लोकानुभव की दृष्टि से सत्य सिद्ध होता है। काव्य का आधार लोकानुभव है। काव्य लोकानुभव का अनुवाद करता है। इसलिए काव्यगत वर्णन भी लोकानुभव की दृष्टि में सत्य होते हैं। यही काव्यन्याय में प्रत्यक्ष है। काव्यस्थित इस प्रत्यक्ष को शास्त्रनियमों से नहीं अपितु लोकानुभव से पड़तालना है '(२३)।

काव्यगत अनुमान — अर्थसिद्धि का दूसरा प्रमाण है अनुमान। अनुमान के तीन अंग — प्रतिज्ञा, हेतु तथा दृष्टान्त — काव्यगत अनुमान में भी होते हैं। किन्तु उनकी काव्यगत सत्यता लोकाश्रित ही होती है। इन सभी का उदाहरणों के साथ उत्कृष्ट विवेचन भामह ने पाँचवे परिच्छेद में ३५ से ६० तक की कारिकाओं में किया है। जिज्ञासु वह मूल में ही देखें। केवल एक उदाहरण यहाँ हम प्रस्तुत करते हैं—

यथाभितो वनोभोगमेतदस्ति महत्सरः ।

कूजनात् कुररीणा च कमलाना च सौरभात् ॥ (५।४९)

कुररी का कूजन सुनाई दे रहा है और कमलों की सुगन्ध महक रही है, अतएव अनुमान होता है कि इस वन में पास ही कहीं सरोवर होना चाहिये। यहाँ 'सरोवर का अस्तित्व' साध्य है और उसका साधक हेतु 'कूजन' और 'सौरभ' है। न्यायशास्त्र के सिद्धान्तों के अनुसार देखें तो यहाँ हेतु ठीक नहीं है। क्योंकि 'कूजन' और 'सौरभ' उस प्रदेश के धर्म न होने के कारण 'पक्षे सत्त्व' या 'पक्षधर्मता' यह धर्म यहाँ नहीं है। किन्तु ऐसा होनेपर भी यह अनुमान लोकानुगामी है और 'अन्यधर्मोऽपि तत्सिद्धि सम्बन्धेन करोत्ययम्।' इस भामह के वचन के अनुसार सत्य है। इसके विपरीत शास्त्रतः शुद्ध अनुमान भी लोकानुभव से सवादी न हो तो काव्य की दृष्टि से वह दोष होगा। उदाहरणार्थ — 'काशा हरन्ति हृदयममी कुसुमसौरभात्।' — पुष्पों की सुगन्ध से यह काश मन को आकृष्ट करते हैं, यह अनुमान तन्त्र की दृष्टि से (Technically) निर्दोष है, किन्तु लोकानुभव से सवादी नहीं है। काश के फूल ही नहीं होते इस बात का कवि को विस्मरण हुआ और इसी लिए काव्य की दृष्टि से यह हेत्वाभास मात्र है।

२३ काव्यप्रत्यक्ष का अधिक विवेचन अनुपद किया जावेगा।

इस प्रकार काव्यगत प्रत्यक्ष और काव्यगत अनुमान का स्वरूप भामह ने लोका-नुभव के आश्रय से विशद करते हुए, शास्त्रीय न्याय से वह कैसे भिन्न है यह दर्शाया है और उससे वक्रोक्ति की सत्यता सिद्ध की है। इस सम्पूर्ण विवेचन को उन्होने 'काव्यन्यायनिर्णय' की सज्ञा दी है। उनका यह न्यायनिर्णय Logic of Poetry ही है यह कहने में कोई आपत्ति नहीं।

इस प्रकार भामह ने अर्थसंस्कार की अर्थात् वक्रोक्ति की सत्यता का प्रतिपादन किया है और वह काव्य का अन्तरंग (अबाह्य) किस प्रकार है यह भी दर्शाया है। न्याय तथा व्याकरण दोनों शास्त्रों के क्षेत्रों में प्रवेश करते हुए उन्होंने शास्त्रकारों को काव्य का महत्त्व प्रमाणित कर दिखाया। इस सम्पूर्ण विवेचना में उनका प्रकाण्डपाडित्य प्रतीत होता है। किन्तु भामह केवल पंडित ही न थे। उनके शास्त्रज्ञान का रसिकता से मिलाप हुआ था। पाडित्य और वैदग्ध्य दोनों उनमें अवरोध से थे। अतएव तर्ककर्कश नैयायिक एवम् शब्दपंडित वैयाकरण दोनों के सम्मुख काव्य की ओर से प्रतिवाद करने में वे अत्यन्त सफल रहे। भामह ने काव्यशास्त्र को अन्य शास्त्रों से समान प्रतिष्ठा प्राप्त करा दी यह भामह का साहित्य के रसिकों पर बड़ा भारी उपकार है। उत्तरवर्ती साहित्यमीमांसकों ने उनके इस उपकार का समय समयपर कृतज्ञतापूर्वक स्मरण किया है।

भामह के ग्रन्थ में जो विवेचन है इस प्रकार का विवेचन दण्डी के ग्रन्थ में नहीं पाया जाता। दण्डी को इस विवेचन की कोई आवश्यकता प्रतीत नहीं होती। 'विचार कर्कश प्रायस्तेनालीढेन कि फलम्' इतना कह कर वे विराम लेते हैं। दण्डी का उद्देश्य कविशिष्यों को और विदग्धगोष्ठी में नागरकों को कवित्व के तथा रसिकत्व के पाठ देने का था, अन्य शास्त्रकारों से वाद करने का नहीं, इस बात पर ध्यान देने से कह सकते हैं कि उनका कहना उनके उद्देश्य के अनुकूल ही था। भामह तथा दण्डी में यह भेद देखने पर लगता है कि भामह कविता का वकील है तो दण्डी कविता का अध्यापक है।

काव्य का निर्भीक आलोचक

भामह जिस काव्य की ओर से वकालत कर रहे हैं उस काव्य की कुछ विशेष इयत्ता उन्हें अपेक्षित है। भामह सत्काव्य और सत्कवि के रसिक हैं। साथ ही कुकाव्य और कविब्रुव दोनों का तिरस्कार करते हैं। सत्काव्य और सत्कवि का महत्त्व अन्य शास्त्रकारों को प्रमाणित कर दिखाने में भामह ने काव्यन्याय और काव्य का व्याकरण बनाया। किन्तु उसी विषय में उन्होंने कवियों से जो कहा है उससे उनकी वक्रोक्ति का रूप स्पष्ट हो गया। भामह कवियों से कहते हैं—सत्कवि काव्यरूप शरीर से चिरकाल जीवित रहते हैं। किन्तु कवित्व का अर्थ केवल पदरचना मात्र

का व्य च र्चा का न या स सा र व न ई अ ड च ने

इसपर भामह का उत्तर है कि भाविकत्व गुण से यह सब होता है। “ भाविकत्व काव्य का एक ऐसा गुण है कि जिससे भूतकालीन या भविष्यत्कालीन अर्थ हमें प्रत्यक्षवत् दिखाई देते हैं (२६) । ” किन्तु यह गुण कवि अपने काव्य में कैसे लाता है? भामह का इसपर कहना यह है—

चित्रोदात्ताद्भुतार्थत्व, कथाया. स्वभिनीतता ।

चित्र, उदात्त और अद्भुत काव्यार्थ होना तो कथा में भलीभाँति अभिनीत होने की क्षमता होना, और शब्दों में प्रसन्नता (प्रसाद) होना, ये तीन समुच्चय से भाविकत्व के कारण होते हैं।' कथाया स्वभिनीतता' अत्यंत महत्त्वपूर्ण शब्दप्रयोग है। काव्य में भी अर्थ अभिनीत ही होता है। अभिनवगुप्त कहते हैं—'काव्येऽपि सर्वो नाट्यायमान एवार्थ' यह अभिनय हम देखें कैसे? भामह का कथन है कि अलंकारों से या वक्रोक्ति से वह रसिक को प्रतीत होता है।

अभिनय अच्छा रहा तो नाट्यार्थ ठीक प्रकार से प्रतीत होता है। अभिनय अच्छा न रहा तो नाटक असफल होता है। ऐसा ही काव्य का भी है। वक्रोक्ति का ठीक उपयोग हुआ तो काव्यार्थ स्वभिनीत होता है। इसके विपरीत वक्रोक्ति का अयुक्त उपयोग होने से वही दुरभिनीत होता है एवं उससे वैरस्य आता है। “कुमारसंभव” का तीसरा और पाँचवाँ सर्ग वक्रोक्ति से अर्थ के स्वाभिनीत होने के उत्तम उदाहरण हैं। स्थल के अभाव के कारण यहाँ उनकी स्वल्प कल्पना भी देना असंभव है। पाठक उन्हें मूल में देखें। वक्रोक्ति के अयुक्त उपयोग से होने-वाली अर्थहानि का भामह ने यह उदाहरण दिया है—

क्वचिदग्रे प्रसरता क्वचिदापत्यनिध्नता ।

शुनेव सारगकुल त्वया भिन्न द्विषा बलम् ॥ (२।५४)

राजा के विक्रम वर्णन के प्रसंग में कवि कहता है, “क्या आप के विक्रम का बखान करें। आप अकेले और शत्रु असह्यता । किन्तु कभी अचानक आक्रमण करते हुए या कभी अकस्मात् प्रहार करते हुए — कुत्ता जैसे हीरानो को खदेड़ता है उसी

२६ भाविकत्वमिति प्राहुः प्रबधविषय गुणम् ।

प्रत्यक्षा इव दृश्यन्ते यत्रार्था भूतभाविनः ॥ (३।५३)

प्रकार आप ने शत्रुओं को मार भगाया । ” यहाँ कवि ने अपनी वक्रोक्ति से विक्रम-शाली रणवीर के स्थानपर कुछ दूसरा ही चित्र उपस्थित किया है । यही काव्य की दुरभिनीतता है । उत्तरवर्ती आलंकारिकों ने इसे ही अलंकारदोष कहा है ।

सारांश, नाट्यार्थ आहार्यादि अभिनयो से अभिनीत होता है, तो काव्य में वही अर्थ वक्रोक्ति से अभिनीत होता है । नाट्यार्थ अभिनय से विभावित होना है तो काव्यार्थ वक्रोक्ति से विभावित होता है । नाट्य अभिनय में प्रतिष्ठित है तो काव्य अलंकारों में प्रतिष्ठित है । अभिनय नाट्यधर्मी है तो अलंकार वक्रोक्ति है । नाट्यधर्मी के द्वारा लोकधर्मी प्रतीत होना नाट्य है तो वक्रोक्ति के द्वारा लोकानुभव प्रतीत होना काव्य है । नाट्यधर्मी का आधार लोकधर्मी है तो वक्रोक्ति भी लोकाश्रित ही है । नाट्यधर्मी ही नाट्यालंकार है; इधर वक्रोक्ति ही काव्यालंकार है । इसी लिए भामह कहते हैं—

सैपा सर्वत्र वक्रोक्तिरनयार्थो विभाव्यते ।

यत्नोऽस्या कविभि कार्यं कोऽलंकारोऽनया विना ॥ (२।८५)



अलंकारशास्त्र का मार्गक्रमण

शब्दसंस्कार के समान ही
अर्थसंस्कार भी होता है।

शब्द के ग्राम्य अथवा संस्कृत रूप के समान अर्थ के भी ग्राम्य अथवा संस्कृत रूप होते हैं। शब्दसंस्कार को शब्दव्युत्पत्ति या सौशब्द कहते हैं, अर्थसंस्कार को अर्थव्युत्पत्ति या वक्रोक्ति कहा जाता है। भामह ने वक्रोक्ति के पर्याय के रूप में 'अर्थव्युत्पत्ति' शब्द का प्रयोग किया है। शब्दव्युत्पत्ति का शास्त्र 'व्याकरण' है, अर्थव्युत्पत्ति का शास्त्र 'अलंकार' है। व्याकरण शिष्टप्रयोगशरणा होता है, अलंकारशास्त्र भी कविप्रयोगशरणा होता है। 'शिष्टा शब्देषु प्रमाणम्।' ऐसा महाभाष्यकार ने कहा है तो भामह का कहना है— 'किं च काव्यानि नेयानि लक्षणैर्न महात्मनाम्।' (२।४५), और एक महाकवि ही कहता है कि महाकवियों के काव्य का स्वरूप लोकातिक्रान्त होता है (१)। जब पाणिनि कहते हैं—

उपोढरागेण विलोलतारक तथा गृहीत शशिना निशामुखम् ।
यथा समस्त तिमिराशुक तथा पुरोऽपि रागात् गलित न लक्षितम् ॥

या कालिदास लिखते हैं—

अगुलीभिरिव केशसचय सनियम्य तिमिर मरीचिभिः ।
कुङ्मलीकृतसरोजलोचन चुम्बतीव रजनीमुख शशी ॥

१ अतह द्रिष्टुं वि तहसण्ठिष्ठं व्व द्विअम्मि जा णिवेसेइ ।

अत्थविसेसे सा जअइ विकड कइगोअरा वाणी ॥

अचेतन भावों को भी मानों सचेतन करते हुए उन्हें रसिक हृदय^१ में समाकृत करनेवाली असीम सामर्थ्यशाली कविवाणी की जय हो ।

तब वृद्धप्रतिपदा की, चन्द्रमा के उदय की पार्थिव घटना प्रणयी युगुल के अपार्थिव प्रेमव्यवहार में परिणत होते हुए रसिकहृदय में सक्रान्त होती है और इस प्रकार के अपार्थिव आकार के तथ्य के विषय में हम क्षणभर के लिए भी मदेह नहीं करते, बल्कि प्रकट रूप में उसका स्वीकार करते हुए रसास्वाद के आनन्द का अनुभव करते हैं। यह चमत्कार वक्रोक्ति की जादुगरी से होता है।

काव्य का सौंदर्य इस प्रकार वक्रोक्ति में प्रतिष्ठित है। वैयाकरणों की शब्द-व्युत्पत्ति मात्र से या तात्त्विकों के अनुमान मात्र से इस सौंदर्य का आकलन नहीं होता। उसके लिए वक्रोक्ति का ही आश्रय लेना पड़ता है ऐसा भामह का कथन है। भामह का यह एक कथन मात्र है। किन्तु केवल इस कथनमात्र से वक्रोक्ति की शास्त्रीय उपपत्ति स्पष्ट रूप में समझ में नहीं आती। यह उपपत्ति सिद्ध करने का कार्य उत्तरवर्ती आलंकारिकों ने किया।

वक्रोक्ति, समाधिगुण और लक्षणा

वक्रोक्ति का बीज कहाँ है इस प्रश्न का उत्तर, विवेचन के क्रम में दण्डी ने ही दिया था, भले ही उसकी उपपत्ति न दी हो। दण्डी का कथन है कि काव्य में गौण-वृत्ति का आश्रय किया हुआ रहता है (२)। दण्डी ने वैदर्भी रीति के प्राणभूत गुणों में 'समाधि' नामक गुण दिया है। दण्डी का कहना है कि समाधिगुण कवि के काव्य का सर्वस्व है (३)। गौणवृत्ति का उपयोग ही यह समाधिगुण है। समाधिगुण का लक्षण दण्डी ने इस प्रकार किया है—

अन्यधर्मास्ततोऽन्यत्र लोकसीमानुरोधिनः।

सम्यगाधीयते यत्र समाधि स स्मृतो यथा ॥

कुमुदानि निमीलन्ति कमलान्युन्मिषन्ति च।

इति नेत्रक्रियाध्यासात् लब्धा तद्वाचिनी श्रुतिः ॥ (१।६३, ६४)

लोकमर्यादा का अतिक्रम न करते हुए, एक वस्तु के धर्म का जहाँ अन्य वस्तु पर आरोप किया होता है वहाँ समाधिगुण रहता है। उदा० कुमुदों का निमीलन हो रहा है और कमलों का उन्मीलन हो रहा है। यहाँ कुमुद एव कमलों पर नेत्र-क्रिया का अध्यास हुआ है। इस अध्यास को आधार है कुमुद एव कमल तथा नेत्र इनमें अभेदप्रतीति का। अध्यास का अर्थ है अन्यत्र अन्यधर्मारोप (शाकरभाष्य) इसी अर्थ में दण्डी ने यहाँ इस शब्द का प्रयोग किया है। उत्तरकालमें राजशेखर

२. तेऽमी प्रयोगमार्गेषु गौणवृत्तिव्यपाश्रयाः। अल्वतसुन्दरा—(१।९५)

३. तदेतत् काव्यसर्वस्वं समाधिर्नाम यो गुणः।

कविसार्थः समग्रोऽपि तमेनमुपजीवति ॥ (१।१००)

ने इसीके लिए 'प्रतिभास' शब्द का प्रयोग करते हुए, "न प्रतिभास वस्तुनि तादात्म्येनावतिष्ठते।" इस प्रकार भिन्न शब्दों में उसका स्वरूप बताया है।

यह अध्यास अर्थात् "अन्यत्र अन्यधर्मारोप" भाषिक व्यवहार में लक्षणा-द्वारा प्रवृत्त होता है। यही शब्दों की गौरवृत्ति है और यही वक्रोक्ति का बीज है। अब हम कह सकते हैं कि काव्य में वक्रोक्ति होती है इसका अर्थ है काव्य में "अन्यत्र अन्यधर्मारोप" अर्थात् गौरवृत्ति अर्थात् लक्षणा होती है।

भामह के उत्तरवर्ती काल में वक्रोक्ति का अमुख्यवृत्तिद्वारा विवेचन

संभव है कि काव्य में लक्षणा का कैसा विलास है इसका विवेचन उद्भट के भामहविवरण में आया हुआ हो। 'भामहविवरण' भामह के ग्रन्थ का उद्भट ने किया हुआ व्याख्यान है। यह ग्रन्थ अभी उपलब्ध नहीं है। किन्तु इससे अनेक ग्रन्थकारों ने उद्धरण लिये हुए हैं, उनसे यह अनुमान लगाया जा सकता है। उद्भट की समिति में शब्द से अभिमान भिन्न है। उस अभिधान के अर्थात् अभिधा-व्यापार के दो भेद हैं—मुख्य तथा गुण वृत्ति। काव्य में अमुख्य अर्थात् गुणवृत्ति का ही उपयोग किया हुआ होता है (४)। उद्भट के उपलब्ध 'काव्यालंकार-सारसंग्रह' से भी यह अनुमान स्थिर होता है। उक्त ग्रन्थ में दिये हुए रूपक तथा पर्यायोक्त के लक्षण देखने से उद्भट के विचार में काव्यस्थित व्यापार वाच्यवाचक या श्रुतिसंबन्ध से किस प्रकार भिन्न है एवं वह गुणवृत्तिप्रधान ही कैसे होता है यह ध्यान में आ जाता है। वामन ने तो वक्रोक्ति को "सादृश्याल्लक्षणा" ही कहा है एवम् "उन्मिली कमल सरसीना कैरव च निमिली मूहर्तात्" इस प्रकार दण्डी के समाधिगुण के उदाहरण के समान उदाहरण दिया है, तथा "अत्र नेत्रधर्मो उन्मीलननिमिलने सादृश्यात् विकाससकोचौ लक्षयत।" इस प्रकार वह विशद किया है। माधुर्यगुण को तो उन्होंने 'उक्तिवैचित्र्य' ही कहा है। साराश, दण्डी तथा भामह के उत्तरवर्ती उद्भट और वामन इन दोनों ग्रन्थकारों ने काव्यस्थित वक्रोक्ति का विवेचन अमुख्यवृत्ति अर्थात् लक्षणा के रूप में किया है।

अलंकारशास्त्र की मधुपवृत्ति

नैयायिक एवं वैयाकरण दोनों को काव्यस्थित वक्रोक्ति का महत्त्व स्वीकार न था, क्योंकि दोनों को लक्षणा स्वीकार न थी। नैयायिक लक्षणा का अन्तर्भाव

४ भामहेनोक्त—'छन्द शब्दोऽभिधानार्थ' इति। अभिधानस्य शब्दात् भेद व्याख्यातुं भट्टोद्भटो बभाषे—शब्दानामभिधानमभिधाव्यापार मुख्यो गुणवृत्तिश्च—अभिनवगुप्त लोचनटीका। इसी स्थान पर अभिनवगुप्त ने और भी कहा है कि काव्य में आमुख्यवृत्ति का ही व्यवहार होता है ऐसा उद्भट, वामन आदि का विचार है।

अनुमान में करते थे और प्राचीन वैयाकरण लक्ष्यार्थ को वाच्यार्थ के अन्तर्गत मानते थे (५)। इस कारण से, काव्यस्थित अमुख्य वृत्ति की विवेचना के लिए काव्यशास्त्र ने मीमांसा का आश्रय लिया। काव्यचर्चा के इतिहास में, साहित्य के पंडितों ने मधुप वृत्ति का अंगीकार किया हुआ दिखाई देता है। साहित्यशास्त्र का मूल आधार व्याकरण है। साहित्य के पंडितों ने 'पूर्व विद्वांस' कह कर वैयाकरणों का आदर किया है। भामह ने अपने ग्रन्थ में व्याकरण की महत्ता का गान किया है। इतना होने पर भी काव्यशास्त्र व्याकरण का दास नहीं बना। उनके विचार में काव्यचर्चा की दृष्टि में व्याकरण में जो कुछ उपयुक्त था वह उन्होंने प्रमत्ततापूर्वक ले लिया। व्याकरण का 'चतुष्टयी शब्दाना प्रवृत्ति।' यह सिद्धान्त उन्होंने स्वीकार किया। किन्तु लक्षणावृत्ति के सम्बन्ध में उनकी व्याकरण से न बनी। लक्षणा की सिद्धि के लिए उन्होंने मीमांसा का आश्रय लिया। किन्तु मीमांसक व्यञ्जना मानते नहीं यह देखते ही उन्होंने मीमांसा को भी छोड़ दिया और स्वतन्त्र मार्ग अपनाया। रमविवेचन में भी उन्होंने न्याय, मीमांसा, सांख्य, वेदान्त आदि का जहाँ जिस प्रकार उपयोग हो सकता था कर लिया, किन्तु अपनी स्वतन्त्रता खोई नहीं। जैसे भ्रमर फूल फूल में से मधुकरण लेता है उसी प्रकार की साहित्यशास्त्र की प्रवृत्ति रही। इसी लिए साहित्यविद्या, 'सर्वविद्याना निप्यन्द' के गौरव की पात्र रही।

काव्यचर्चा लक्षणा के आश्रय में होने लगी तब उसपर मीमांसा का बड़ा प्रभाव हुआ। वह बहुत कालतक—आनन्दवर्धन के कालतक—रहा। व्यञ्जना के प्रस्थापन में आनन्दवर्धन के सब से बड़े विरोधी मीमांसक ही थे। 'भाक्तमाहुस्तमन्ये।' इस प्रकार ध्वनिकार ने जिनका निर्देश किया है वे मीमांसक ही हैं। तात्पर्यवादी, दीर्घ—अभिधावादी तथा अन्विताभिधानवादी आदि सब ही ध्वनि के विरोधक मीमांसक ही थे। इनके विरोध में आनन्दवर्धन को व्यञ्जना की प्रस्थापना करनी पड़ी। भामह के समय में न्याय तथा व्याकरण की प्रणाली से साहित्यचर्चा होती थी। और भामह के बाद आनन्दवर्धन के समयतक वह मीमांसा की प्रणाली से होती रही इस प्रकार (६) काव्यचर्चा में हुआ स्थित्यंतर सक्षेप में बताया जा

५. प्राचीन वैयाकरणों को लक्षणा स्वीकार न होने का कारण शानेन्द्रसरस्वती ने तत्त्वबोधिनी में 'द्रोणो ब्रीहि.' पर किये हुए विवेचन में दिया है। जिज्ञासु देखें।

६. व्याकरण, न्याय तथा मीमांसा का काव्यचर्चा पर हुआ प्रभाव देखने से मुकुलभट्ट के निम्न वचन का रहस्य स्पष्ट हो जाता है—

पद-वाक्य-प्रमाणेषु यदेतत्प्रतिबिम्बितम्।

यो योजयति साहित्ये तस्य वाणी प्रसीदति ॥

सकता है। इस समय के उपलब्ध ग्रन्थकारों में उद्भट, वामन और रुद्रट ये महान् ग्रन्थकार हुए।

उद्भट और वामन (लगभग सन ८०० ईसवी)

दण्डी तथा भामह के बाद उद्भट तथा वामन दोनों ने काव्यचर्चा को आगे बढ़ाया। उद्भट ने भामह के अलंकारों को ठीक आकार दिया। और वामन ने दण्डी के काव्यमार्गों को रीति की शास्त्रीय भित्तिपर स्थिर करने का प्रयास किया। इन दोनों को साहित्य के क्षेत्र में इतनी प्रतिष्ठा प्राप्त हुई कि उनकी तुलना में दण्डी और भामह लुप्तप्राय हो गये। इन दोनों ने काव्यचर्चा में क्या कार्य किया यह अब देखेंगे (७)।

उद्भट के विशेष मत

‘काव्यालंकारसारसंग्रह’ में उद्भट ने अलंकारों का विवेचन किया है। कुछ थोड़े परिवर्तन छोड़ दिये तो उद्भट का अलंकारक्रम भामह से मेल रखता है। भामह के यमक, उपमा, रूपक, उत्प्रेक्षावयव आदि कतिपय अलंकार उद्भट ने छोड़ दिये हैं और पुनरुक्तवदाभास, सकर, काव्यहेतु तथा काव्यदृष्टान्त अधिक लिये हैं। उद्भट ने अपने लक्षण भामह के ही आधार से किये हैं किन्तु उनका स्वरूप विशेष ठीक किया है। उद्भट ने अलंकारों को दिया हुआ शास्त्रीय स्वरूप लेने की उत्तर काल में मम्मट की भी इच्छा हुई इसीमें उद्भट के ग्रन्थ की योग्यता स्पष्ट होती है।

उद्भट के ग्रन्थ से उनके कुछ विशेष विचार प्रतीत होते हैं। सक्षेप में ही क्यों न हो, उनका परिचय कर लेना इष्ट है।

(१) श्लेष अलंकार के सबन्ध में उनका मत है कि बाह्यतः शब्द एकरूप

७ विद्वानों का अनुमान है कि संभवतः उद्भट और वामन समकालीन थे। उद्भट काश्मीर के राजा जयापीड के सभापति थे। उद्भट का ‘काव्यालंकारसारसंग्रह’ नामक एक ग्रन्थ उपलब्ध है। इसके अतिरिक्त भामह के ग्रन्थ पर ‘भामहविवरण’ नामक टीका एवं नाट्यशास्त्र पर एक टीका उन्होंने लिखी है। ये ग्रन्थ उपलब्ध नहीं। डॉ. राघवन् का कथन है कि नाट्यशास्त्र के आठ रसों में एक और ज्ञान्तर रस उद्भट ने सिद्ध किया। इनका ‘कुमारसंभव’ नामक एक काव्य भी था। ‘काव्यालंकारसारसंग्रह’ के टीकाकार प्रतिहारेन्द्रराज का कथन है कि सारसंग्रह के उदाहरण इसी काव्य से लिए गये हैं। वामन का एक ही ग्रन्थ — ‘काव्यालंकारसूत्रवृत्ति’ — उपलब्ध है। राजतरंगिणीकार का कथन है की राजा जयापीड का वामन नामक एक मन्त्री था। यह वामन और काव्यालंकारसूत्रवृत्तिकार वामन यदि एक ही हो तो संभव है कि उद्भट और वामन समसामयिक ही नहीं, एक दूसरे से परिचित भी थे। और यद्यपि ऐसा न भी हो, तो भी उनके समसामयिक होने के विषय में अन्य काफी प्रमाण उपलब्ध हैं।

दीखनेपर भी अगर उनके अर्थ में भेद है तो वे शब्द भी भिन्न हैं (८) । साधारण रूप में जैसा हम समझते हैं कि श्लेष में एक शब्द के दो अर्थ होते हैं, ऐसी बात नहीं है, अपितु दो शब्द समरूप होने से उनके एक होने का आभास होता है । श्लेष का अलंकारत्व इसी मत से उपपन्न होता है । उद्भट का यह मत उत्तरवर्ती आलंकारिकों को स्वीकार हुआ । किन्तु उन्होंने श्लेष का शब्दश्लेष और अर्थश्लेष इस प्रकार विभाग करते हुए भी, दोनों का भी अर्थालंकारों में ही अन्तर्भाव किया इस बात की उत्तरकाल में आलोचना की गई ।

(२) उद्भट को गुण और अलंकार यह भेद स्वीकार न था । उनके विचार में दोनों शब्दार्थों में समवाय वृत्ति से रहते हैं तथा दोनों काव्यसौंदर्य निर्माण करने वाले धर्म हैं । दोनों में भेद केवल इतना ही है कि गुण सघटनाश्रित होते हैं और अलंकार शब्दार्थाश्रित होते हैं ।

(३) प्रेयस्, रसवत् आदि अलंकारों के सबंध में भी उनकी एक अपनी विशिष्ट दृष्टि है । आगे चलकर 'ध्वन्यालोक' में उपलब्ध रस, भाव, रसाभास, भावाभास आदि का बीज उद्भट की विवेचना में मिलता है । इस विषय में उद्भट की की हुई विवेचना भामह तथा दण्डी से बहुत आगे बढ़ी हुई पाई जावेगी । उद्भट के मन्तव्य में भाव चार प्रकारों से एव रस पाँच प्रकारों से काव्य में आविर्भूत होते हैं (९) । उसमें जो रस का स्वशब्दनिवेदितत्व बताया गया था वह आनन्दवर्धन की आलोचना का विषय हुआ । उद्भट नाट्य में भी नौ रस मानते हैं । उद्भट का रस के सबन्ध में विवेचन उत्तरार्ध में आवेगा ।

(४) काव्यस्थित शब्दव्यापार के विषय में भी उनका अपना एक विशेष मत है । उनका विचार है कि काव्य में वैभक्त, शाक्त तथा शक्तिविभक्तिमय इस प्रकार त्रिविध व्यापार होता है । तथा उनके द्वारा शब्दों की अमुख्य वृत्ति अर्थात् गुणवृत्ति प्रवर्तित होती है । काव्य में व्यापार अमुख्यवृत्ति का होता है यह कहने में उद्भट शब्दव्यापार के क्षेत्र में बहुत ही आगे बढ़ गये हैं । आनन्दवर्धन कहते हैं—अमुख्य वृत्ति का स्वीकार करते हुए, अनजाने क्यो न हो, उद्भट ने ध्वनितत्त्व को ही स्पर्श किया है (१०) ।

(५) काव्यन्याय के विवेचन में उद्भट ने विचारितसुस्थ तथा अविचारित-रमणीय इस प्रकार दो भेदों में अर्थ का विभाग करते हुए कहा है कि शास्त्र का अर्थ

८ अर्थभेदेन तावत् शब्दाः भिद्यते इति भट्टोद्भटस्य सिद्धान्तः । प्रतिहारेन्दुराज

९ चतुरूपा भावा । पञ्चरूपा रसाः ।

१० १।१ पर वृत्ति, काव्यमीमांसा पृ २२ । ध्वन्यालोक प्रथम उद्योत ।

विचारितसुस्थ होता है तो काव्य का अर्थ अविचारितरमणीय होता है। उद्भट के इस विचार की राजशेखर ने आगे चलकर आलोचना की है।

(६) उद्भट का प्रेयस्वत् अलंकार का लक्षणविशेष रूप में विचारार्ह है। उद्भट का कथन है कि जिस काव्य में अनुभाव आदि से रति आदि भावों का सूचन होता है वह काव्य प्रेयस्वत् काव्य है। प्रेयस्वत् काव्य का यह लक्षण भावकाव्य का ही लक्षण है। उद्भट का टीकाकार प्रतिहारेन्दुराज तो इस कारिकापर “एव भावकाव्यस्य प्रेयस्वत् इति लक्षणाया व्यपदेशः।” इस प्रकार स्पष्ट रूप में टिप्पणी देता है। हमारी भावकाव्य की आधुनिक कल्पना प्रेयस्वत् से कुछ खास भिन्न न होगी, और इस बात पर भी ध्यान देना आवश्यक है कि यहाँ प्रतिहारेन्दुराज आजकल रूढ़ हुए भावकाव्य शब्द का ही प्रयोग कर रहा है।

उद्भट का प्रभाव

उद्भट के यह मत उत्तरवर्ती आलंकारिकों को पूर्ण रूपेण स्वीकार न थे। किन्तु इससे उद्भट के कार्य का महत्त्व कम नहीं होता। बल्कि उसीसे उसकी महत्ता ध्यान में आती है। उत्तरकाल में हुए कोई भी आलंकारिक अपना मत प्रस्तुत करने में बिना उद्भट के मत का परामर्श किए आगे बढ नहीं सका। काव्यविवेचना का एक भी अंग ऐसा न था जिसपर कि उद्भट ने कुछ कहा न हो। रस, गुण, अलंकार, शब्दार्थ तथा नाट्य — सभी के विषय में उन्होंने कुछ न कुछ विशेष बात कही है। इसीमें उद्भट के कार्य की महत्ता है। भामह ने काव्य का एव अलंकार का स्वतन्त्र क्षेत्र है यह सिद्ध किया। एव काव्यचर्चा के लिए व्याकरण आदि शास्त्रों से समान स्थान प्राप्त करा दिया। किन्तु स्वतन्त्र हुए काव्यशास्त्र की सोपपत्तिक रचना करने के लिए आवश्यक अवसर उन्हें प्राप्त न हुआ। वह कार्य उद्भट ने किया। इससे उत्तरवर्ती काव्यचर्चा में उद्भट का एव वामन का भी (वामन के कार्य का वर्णन आगे आवेगा) इतना प्रभाव रहा कि उन्हें असंख्यात अनुयायी मिले एव वे ‘अद्भुता’, ‘वामनीया’ आदि नामों से पहचाने जाने लगे। इतना ही नहीं, उत्तरवर्ती साहित्यचर्चापर आनन्दवर्धन का अनन्यसाधारण प्रभाव होने के बाद भी उद्भट के ही मत का आग्रहपूर्वक प्रतिपादन करनेवाला प्रतिहारेन्दुराज एव वामनीय विवेचना को प्रचलित करनेवाला प्रतिहारेन्दुराज का गुरु भट्ट मुकुल निर्माण हुए, इस तथ्य को भी भुलाया नहीं जा सकता।

‘रीतिरात्मा काव्यस्य’

अब हम वामन का कार्य क्या रहा यह देखेंगे। वामन का नाम लेते ही “रीतिरात्मा काव्यस्य” इस वचन का स्मरण हो आता है। भामह रसविरोधी

है ऐसा कह कर आधुनिक अश्यामको ने जिस प्रकार भामह से अन्याय किया है, उसी प्रकार वामन की 'रीति' शब्दार्थों की साफ रचना मात्र है ऐसा कह कर उन्होंने वामन से भी अन्याय किया है। वास्तव में काव्यचर्चा के विकास में वामन का स्थान बहुत ऊँचा है। सौंदर्यप्रतीति ही काव्य का रहस्य है ऐसा वामन ने कहा है (११)। गुण तथा अलंकारों का स्पष्ट विवेक करते हुए उन्होंने काव्यचर्चा को बहुत ही आगे बढ़ाया। वामन का विवेचन काव्यशास्त्र में अन्तिम निर्णाय नहीं यह तो मन्थ है। किन्तु वे उसके बहुत ही समीपवर्ती हैं इसमें कोई सदेह नहीं। काव्य का सवाल हल करने में वामन केवल आखिरी पद (Stage) में कुठित हुए।

वामन का गुणालंकारविवेक

वामन के मत में सौंदर्य ही काव्य का प्राणभूत अलंकार है। दोषों का त्याग एव गुण तथा अलंकारों का उपादन इन साधनों द्वारा यह शोभा काव्य को प्राप्त होती है। गुण काव्यशोभा के कारक हेतु है एव अलंकार काव्यशोभा के वर्धक हैं, अतः एव गुण नित्य होते हैं, अलंकार नित्य नहीं होते (१२)। गुणों का शब्द गुण एव अर्थगुण इस प्रकार विभाग किया जाता है किन्तु वास्तव में गुण काव्यबन्ध के अर्थात् रीति के धर्म हैं। केवल लक्षणा से उन्हें शब्दार्थों के धर्म कहा जाता है (१३)। गुणालंकारों का भेद एव उनकी नित्यानित्यता दर्शाने के लिए वामन युवती का दृष्टान्त लेते हैं और कहते हैं, "युवती का रूप मूलतः शुद्ध गुणों से युक्त हो तो अलंकार-विहीन अवस्था में भी वह सुंदर दीखती है। उसी प्रकार शुद्ध गुणों से युक्त काव्य भी रसिकों को आनन्द देता है। इसी बीच, यदि उन दोनों को अलंकार प्राप्त हुए तो उनका सौंदर्य और भी अधिक अच्छे प्रकार से प्रतीत होगा इसमें कोई सदेह नहीं। लेकिन युवती के लावण्यहीन शरीर के समान यदि काव्य भी गुणहीन हो तो उस पर कितने ही लोकप्रिय अलंकारों की रचना क्यों न की जायें, वे अलंकार रोते ही हैं (१४)।" अतएव गुण जिस प्रकार काव्य के नित्य धर्म होते हैं उस प्रकार अलंकार नहीं होते। भरत से प्राप्त हुए और दण्डी ने विवेचित किये हुए गुणों को वामन ने और भी व्यवस्थित रूप में प्रस्तुत किया है। अभिनवगुप्त ने भी नाट्यशास्त्र में गुणों का विवेचन

११ काव्य आह्वयमलङ्कारात्। सौन्दर्यमलङ्कार। का. सू. वृ. १।१।११२.

१२ काव्यशोभाया कर्तारो गुणा। तदतिशयहेतव अलङ्काराः॥

१३ गुणा वस्तुतो रीतिनिष्ठा अपि उपचारात् शब्दधर्मा इत्युक्तम्—कामधेनु

१४. युवतेरिव रूपमङ्गकाव्य स्वदत्ते शुद्धगुण तदप्यतीव।

विहितप्रणय निरंतराभि सदलंकारविकल्पकल्पनाभि॥

यदि भवति वचश्चयुत गुणैभ्यो वपुरिव यौवनबन्धसंगनायाः।

अपि जनदायितानि दुर्भगत्वं नियतमलंकरणानि सश्रयन्ते॥

करने में वामनीय विवेचना का भलीभाँति उपयोग कर लिया है, इसीमें वामन के कार्य का महत्त्व स्पष्ट है। उत्तरवर्ती साहित्यचर्चा में वामन के कथित दश गुणों में से केवल तीन ही शेष रहे, इससे वामन की विवेचना का महत्त्व कम समझने की आवश्यकता नहीं। उत्तरकालीन विवेचना में वामनीय गुणों का निरास नहीं हुआ, हुआ इतनाही कि उनकी पुनर्व्यवस्था हुई (१५)।

वामन का अलंकारविवेचन

वामन की अलंकारविवेचना में भी विशेषता है। वामन ने एक अध्याय में उपमा का विवेचन किया और दूसरे अध्याय में अन्य अलंकारों का विवेचन करते हुए वे सभी अलंकार उपमा का ही प्रपञ्च है यह दर्शाया (१६)। उपमा की सीमाएँ भी उन्होंने ठीक पहचानी थी। उनका कथन है उपमान को भी लोक में प्रसिद्धता होनी चाहिये। कुमुद और कमल दोनों सुंदर तो हैं किन्तु 'मुखकमल' वाली उपमा जिस प्रकार अच्छी लगती है उस प्रकार 'मुखकुमुद' नहीं लगती। इसका अर्थ यह नहीं कि काव्य में नए उपमान आने ही नहीं चाहिये। वामन ने उपमा के लौकिक और कल्पित इस प्रकार विभाग किये हैं। 'मुखकमल', 'नरव्याघ्र', 'पुरुषसिंह' आदि लौकिक उपमाएँ हैं। परंतु किसी नए उपमान का प्रयोग करते हुए कवि जब रसिक को विस्मित करता है तब कल्पित उपमा होती है। लौकिक उपमाएँ भी आरंभ में कल्पित ही थी, किन्तु वे अब इतनी घुल गई हैं कि उन्हें लौकिक रूप प्राप्त हुआ है। कल्पित उपमाएँ ऐसी नहीं होती। वामन ने कल्पित उपमा का बहुत ही सुंदर उदाहरण दिया है— 'सद्योमुण्डितमत्तहूणचिबुकप्रस्पर्धिनारगम्।' यह नारंगी का वर्णन है। नारंगी का लाल रंग मदिरा से मत्त हूण के 'सद्योमुण्डित' डाढ़ी से स्पर्धा कर रहा था। ऐसा वर्णन यहाँ कवि ने किया है। पहले तो हूण का चेहरा ही लाल रंग का तिस पर उसने मद्यपान किया हुआ और फिर अभी अभी डाढ़ी बनाई हुई। फिर नारंगी उस रंग की क्यों न दीखें?

काव्य का वामनकृत वर्गीकरण

काव्य का वर्गीकरण करने में भी वामन की अपनी विशेषता है। पूर्वसूरियों के अनुसार वे भी काव्य का गद्य और पद्य में विभाग करते हैं। किन्तु भरत के अनुसार गद्य के 'वृत्तिगन्धि', 'चूर्ण' और 'उत्कलिका' ये भेद दर्शानेवाला वामन ही पहला उपलब्ध ग्रन्थकार है। पद्य के 'अनिबद्ध' और 'निबद्ध' ये दोनों भेद भी

१५ 'केचिदन्तर्भवन्त्येषु दोषत्यागात् परे श्रिता।'—मम्मट

१६. शब्दवैचित्र्यगर्भेऽयमुपमैव प्रपञ्चिता।

उन्होंने दण्डी से ही लिये हैं। किन्तु इन भेदों की विवेचना में उन्होंने अपनी विशेषता दर्शाई है। अनिबद्ध पद्य का अर्थ है मुक्त पद्य। इन पद्यों के विषय में वे कहते हैं,—“असकलित अर्थात् मुक्त कविता में काव्यचारुत्व पूर्णरूपेण प्रतीत नहीं होता। परमाणु तेजोयुक्त होने पर भी विलग्न अवस्था में प्रकाश नहीं देते (१७)।” उनका कथन है कि निबद्ध अर्थात् सदर्थ काव्य में भी दशरूप अर्थात् नाट्य ही सब से उत्कृष्ट भेद है। सर्गबंध आदि अथवा कथा-आख्यायिका आदि नाट्य के ही विलास हैं। अतएव, उनका कथन है कि इनके भिन्न भेद मानने की आवश्यकता नहीं है (१८)।

दशरूप को श्रेष्ठ बतानेवाले वामन के ग्रन्थ में रसविवेचन नहीं है इस बातपर आश्चर्य करने का कोई कारण नहीं। कान्तिगुण के विवेचन में उन्होंने रस का अनुवाद किया है और कान्तिगुणहीन काव्य ‘पुराणचित्रच्छाया’ (पुरानी तस्वीर) के अनुसार निस्तेजस्क होता है ऐसा कह्य है। इसके अतिरिक्त, समाधिगुण की विवेचना में उन्होंने काव्यार्थ की ‘भाव्यता’ तथा ‘वासनीयता’ भी वर्णन की है।

वामन के समय में कवि कहलानेवालों के झुंड, वामन ने सत्काव्य की प्रतिष्ठा का रक्षण किया

वामन का कहना है कि कवित्व के लिए अधिकार आवश्यक है। वामन के समक्ष कवियों के दो वर्ग थे। एक वर्ग के कवि विवेक रखते थे। काव्य के सदोष होने पर भी गुण एव दोष ध्यान में आनेपर वे दोषों का निरास करने में दक्ष रहते थे। किन्तु दूसरा वर्ग ऐसा था कि उनको गुणदोषों का कोई विवेक था ही नहीं। विवेकशील कवियों को वामन ‘अरोचकी’—अर्थात् ऐसे लोग जिन्हें रुचि है किन्तु किसी कारण से वह नष्ट हो गई है—सजा देते हैं। परन्तु विवेकहीन कवियों को वे ‘सतृणाम्यवहारी’—अर्थात् तुसी के साथ अनाज खानेवाले कहते थे। अरोचकी अर्थात् विवेकशील कविशिष्यों का काव्य आरंभ में सदोष होने पर भी, शास्त्रज्ञान

१७ असकलितरूपाणा काव्याना नास्ति चारुता।

न प्रत्येक प्रकाशन्ते तैजसा परमाणवः॥

१८. महाकाव्य, कथा आदि को दशरूप का विलसित बताने में वामन ने इन भेदों की अन्तर्गत रचना का ही प्रत्यक्ष निर्देश किया है और इसके लिए नाट्यशास्त्र की ओर ही अगुलिनिर्देश किया है। इसीमें महाकाव्य के विषय, पात्र, स्वभावपरिपोष, रचना आदि सभी का विवेचन गृहीत है। इतना होने पर भी डॉ. वाटवे महोदय का कथन है कि संस्कृत ग्रन्थकारों ने महाकाव्य के वर्णन में उसके अन्तरंग का स्वरूप बताया नहीं, केवल बाह्य वर्णन किया। (देखिये—संस्कृत काव्याचे पंचप्राण—मराठी)। प्रकट है कि शास्त्रलेखन में सिद्धानुवाद के नियम का ध्यान न रहने से डॉ. वाटवे महोदय की यह धारणा हुई है।

होने के बाद अपने दोषों को ढालने की वे यत्नपूर्वक चेष्टा करते हैं। किन्तु सतृणा-भ्यवहारी अर्थात् विवेकहीन कवियों के पास मूलतः विवेक ही न होने के कारण शास्त्र पढ़ने से भी उनके लिए कवित्व प्राप्त करना असंभव होता है। बेचारे शास्त्र का तो इसमें कोई दोष नहीं। जिनके पास विवेक ही नहीं उन्हें शास्त्र भी कहाँ तक सिखलायेगा? वामन कहते हैं—कतक नाम का फल कुछ मैले-से पानी में डालने से पानी शुद्ध होता है, किन्तु इस हेतु यदि वह कीचड़ में डाला गया तो कीचड़ को क्या शुद्ध करेगा? (न हि कतक पकप्रसादनाय) (१६)।

इनमें से विवेकी शिष्य ही कवित्व के लिए एवं काव्यशास्त्र के लिए अधिकारी होते हैं। ऐसे शिष्यों के लिए वामन ने अपना ग्रन्थ लिखा है। इस ग्रन्थ के लेखन में उन्होंने एक विशिष्ट पद्धति का अवलंबन किया हुआ है। हरेक विषय में उन्होंने उदाहरण प्रत्युदाहरण दिये हैं। गुरुओं के विवेचन में उन्होंने महाकवियों के काव्यों से चुने हुए उदाहरण दिये हैं तथा प्रत्युदाहरण देने के समय स्थान स्थान पर कहा है कि ऐसे सदोष पद्य प्रचुर मात्रा में एवं सुलभता से मिलते हैं। 'प्रत्युदाहरण तु भूयः सुलभ च'।

इन सारी बातों पर ध्यान देने से प्रतीत होता है कि वामन के समय में कवि-बुद्धों का (कवि कहलानेवालों का) एक झुंड ही निर्माण हुआ था। अर्थव्यक्ति गुरु का नामोनिशान तक जिसमें नहीं ऐसा काव्य उन्हें जिधर देखो दिखाई दिया। काव्य के क्षेत्र में ऐसे कवियों ने तहलका मचा रक्खा था और तिस पर भी वे सतुष्ट न थे। उनका कहना था कि हमारा यह काव्य समझने की तुम लोगों में कुछ पात्रता ही है नहीं। उन्होंने तो रसिकों का ही 'अरोचकी' और 'सतृणाभ्यवहारी' ऐसा भेद किया (२०)। इन सारी बातों का परिणाम यह निकला कि हर कोई अपने आप की योग्यता कालिदास के समान ही समझने लगा और महाकवियों की प्रतिष्ठा डगडौर हो गई। ऐसे समय में वामन का यह ग्रन्थ निर्माण हुआ है। 'रीतिरात्मा काव्यस्य' इस वामनीय वचन की पृष्ठभूमि इस प्रकार की है। इस पृष्ठभूमि पर दृष्टिपात करने से यह भी ध्यान में आता है कि उन्हीं बातों का एक स्थान में शब्दगुण कह कर एवं एक स्थान में अर्थगुण कह कर वामन ने विवेचन क्यों किया। इस पृष्ठभूमि से यह भी स्पष्ट हो जाता है कि अपने ग्रन्थ में वामन ने कविसमय एवं शब्दशुद्धि के प्रकरण क्यों लिखे? कविसमय में वामन ने होनहार कवियों को सूचित किया है और शब्दशुद्धि के अध्याय में महाकवियों के प्रयोगों का समर्थन करते हुए उनकी प्रतिष्ठा की

१९. अरोचकिन सतृणाभ्यवहारिणश्च कवयः। पूर्वे शिष्या विवेकित्वात्। नेतरे तद्वि-पर्यायात् न शास्त्रमद्रव्येष्वर्थवत्। न कतक पकप्रसादनाय। (१।२।१-५)

२०. काव्यमीमांसा, पृ १२४

रक्षा की है। महाकवियों के काव्यों में यत्र तत्र बिखरे हुए, रस की दृष्टि से उचित किन्तु व्याकरण के नियमों के अन्तर्गत ठीक ठीक न आनेवाले कतिपय शब्दप्रयोग लेकर वामन ने उनका जो समर्थन किया है वह नितान्त अध्ययनयोग्य है। “मित सिनिम्ना मुतरा मुनेर्वपु । विमारिभि सौधमिवाथ लम्भयन् ।”, (माघ) ‘लज्जालोल वलन्ती,’ ‘विम्बाधर पीयने,’ ‘मन्द मन्द नुदति पवन’ (कालिदाम) आदि प्रयोगों का उन्होंने व्याकरण की दृष्टि से किया हुआ समर्थन, वैसे ही “लावण्य प्रमरतिरस्कृतागलेखाम्” और “राज्ञा तिरस्कृत ” इनमें किया हुआ अर्थभेद भी देखनेयोग्य है। आज हम इन प्रयोगों के विषय में वामन का ही आधार देकर काम चलाने हैं। परन्तु वामन के समय में इन समर्थनों में जो नवीनता प्रतीत होती थी वह ध्यान में आने के लिये उस समय के व्याकरणों के वादों को समझना आवश्यक होता है। संस्कृत काव्य के उत्कर्ष की अन्तिम अवस्था एवं अपकर्ष की प्रथम अवस्था की मधिपर वामन स्थित है, इस बात को ध्यान में रखते हुए वामन के ग्रन्थ का अवलोकन करने से उनकी रीतिविवेचना की पृष्ठभूमि ध्यान में आती है।

वामन के पूर्ववर्ती भामह तथा दण्डी और वामन के उत्तरवर्ती रुद्रट इन सभी ने लक्षणों के साथ उदाहरण भी (अधिकांश) अपने बनाये हुए दिये हैं। किन्तु वामन ने अधिकांश उदाहरण प्रसिद्ध काव्यों से दिये हैं इस बात का मर्म अब स्पष्ट होगा। वामन हर समय उदाहरण महाकवियों के देते हैं ‘एव प्रत्युदाहरण तथा दोष प्रकरण के उदाहरण अज्ञात कवियों के देते हैं इसका अर्थ यही है कि उन्हें होनहार कवियों के समक्ष महाकवियों का आदर्श प्रस्तुत करना है। मनुष्य को अपने कवित्व का भान होने पर उसने अगर विवेक और समय न रखा तो वह मनचली काव्यरचना करता है या कल्पनाओं की मनचाही खीचातानी करता है। ऐसे कवियों को उन्होंने गुणालंकारविवेक कर दिखाया है।

वामन का विरोध

ऐसा समझना ठीक नहीं कि वामन का यह विवेचन कवियों ने या शास्त्रकारों ने सरलतापूर्वक मान लिया। कई ऐसे थे जो वामनीय गुणों को पाठधर्म कहते थे और कई ऐसे भी थे जो कहते थे कि वामन का यह पागलपन है। इन आक्षेपकों को वामन ने यह उत्तर दिया है—“कोई ऐसा कहेगा कि वामन ने अपनी कल्पना से इन गुणों का सर्जन किया है, वास्तव में उनका कोई अस्तित्व नहीं है। किन्तु यह आक्षेप ठीक नहीं है। इन गुणों का अस्तित्व है। क्योंकि ये सहृदयसवेद्य हैं और सहृदयों की सवेदना प्राति नहीं है। वह प्रत्यय है। कारण यह है कि यह सवेदना निष्कप है, वह बाधित नहीं होती। यह केवल पाठधर्म भी नहीं है। क्योंकि यदि वे पाठधर्म होते तो वे सर्वत्र उपलब्ध हुए होते। किन्तु ऐसा नहीं है। काव्य के वे विशेष

धर्म है एवं 'विशेष' ही गुणों का स्वरूप होने से गुणों को स्वीकार करना आवश्यक है (२१) । वामन का यह विवेचन देखने पर 'ध्वन्यालोक' की पहली कारिका तथा उस पर वृत्ति का स्मरण हो आता है एवं ध्वनिकार के लिए भूमिका कैसे बन रही थी यह स्पष्ट हो जाता है ।

वामन के ग्रन्थ के इस स्वरूप पर ध्यान देने से उनके ग्रन्थ के विषय में प्रचलित किम्वदन्ती का अर्थ स्पष्ट हो जाता है । वामन के ग्रन्थ का सहदेव नामक टीकाकार बताता है कि वामन का ग्रन्थ कुछ काल तक प्रचार में नहीं रहा था । कुछ समय के बाद मुकुलभट्ट को इस ग्रन्थ की एक प्रति उपलब्ध हुई तब उन्होंने इस ग्रन्थ को फिर से प्रचारित किया (२२) । वामन के ग्रन्थ का स्वरूप देखने से प्रतीत होता है कि तत्कालीन कविजन (?) इस ग्रन्थ को आसानी से नहीं अपना सके । विशेषतः उनका गुणालंकारविवेक तो निश्चय ही उन्हें भाया नहीं होगा । क्योंकि इस गुण-विवेचना के निमित्त से वामन ने काव्यपाक के सिद्धान्त की ही विवेचना की थी एवं आम्रपाक और वृन्ताकपाक में भेद निर्भीकता से दर्शाया था (२३) ।

वामनकृत विवेचना की यह पीठिका ध्यान में लेने से स्पष्ट होगा कि वामन केवल पदों की रचना पर बल देनेवाले शास्त्रकार न थे । उनके बन्धगुणों की चर्चा करने का यहाँ प्रयोजन नहीं है (२४) । किन्तु उनकी गुणविवेचना का कुल निष्कर्ष इस प्रकार हो सकता है—“वह शब्दार्थबन्ध काव्य है जिस बन्ध में वैदग्ध्य प्रतीत हो कर रसदीप्ति सहजता से होती है ।” शब्दों में कान्तिगुण न हो तो बन्ध में नवीनता नहीं आती । वह काव्य केवल 'पुराणचित्र' के समान दीखता है । अर्थ में कान्तिगुण हो तो काव्य में आस्वाद्यता नहीं आती ऐसा उनका स्पष्ट कथन है (२५) ।

२१ का सूत्रवृत्ति ३।१।२६-२८ और इसीपर वृत्ति ।

२२ वेदित्वा सर्वशास्त्राणां भट्टोऽभून्मुकुलामिध ।

लब्ध्वा कुतश्चिदादर्शं भ्रष्टान्नाय समुद्धृतम् ॥

काव्यालंकारशास्त्रं यत् तेनैतद्वामनोदितम् ।

असूया तन्न कर्तव्या विशेषालोकिभिः कवित् ॥

२३ गुणस्फुटत्वसाकल्यं काव्यपाकं प्रचक्षते ।

चूतस्य परिणामेन स चायमुपमीयते ॥

सुप्तिङ्सकारमात्रं यत् क्लिष्टवस्तुगुणं भवेत् ।

काव्यं वृन्ताकपाकं तत् जुगुप्सन्ते जनास्ततः ॥

२४ वामनीय गुणों का विवेचन प्रकृत लेखक के “वैदर्भी रीति” प्रबन्ध में देखे ।

२५ वामन की इस भूमिका को ध्यान में न लेते हुए डॉ० डे आदि विद्वानों ने रीति है एरु दचि में ढली हुई लेखनपद्धति ऐसा मत स्थिर किया है (Sanskrit Poetics, Vol. II, p 116) । आधुनिक अभ्यासकों ने डॉ० डे का ही अनुसरण करते हुए “रीति व रेखा” में भेद विशद करने का प्रयास किया है ।

रुद्रटकृत काव्यविवेचन (लगभग सन् ८५० ईसवी)

वामन के पश्चात् प्रसिद्ध ग्रन्थकार रुद्रट हैं। रुद्रट का समय सन् ८०० से ८५० ई तक का है। इनका 'काव्यालंकार' नामक ग्रन्थ है जिसमें काव्य के रसमहित सभी अंगों की चर्चा की है। इस ग्रन्थ के कुल सोलह अध्याय हैं। प्रथम अध्याय में काव्यप्रयोजनों का वर्णन है। कीर्ति, प्रीति तथा व्युत्पत्ति के साथ रुद्रट ने अर्थ तथा अनर्थोपशम भी काव्य के प्रयोजन बताये हैं। यह देखते ही हमें मम्मट की प्रसिद्ध 'काव्य यशसेऽर्थकृते—' आदि कारिका का स्मरण हो आता है। काव्य का लक्षण उन्होंने 'शब्दार्थौ काव्यम्' ऐसा ही किया है। वैदर्भी, पाचाली, लाटी तथा गौडी इस प्रकार चार रीतियों का उन्होंने निर्देश किया है। किन्तु वे वामनीय गुणों का निर्देश या विचार भी नहीं करते। प्रत्युत रीतियों को 'सनिवेशचास्त्व' बतलाकर वे उनका सबन्ध रसों के साथ जोड़ देते हैं। अनुप्रासविवेचना में वे ललिता, प्रौढा, परुषा आदि पञ्चवृत्तियाँ बताते हैं, एव रस की दृष्टि से वृत्तिरीतियों का वर्गीकरण करते हैं। रसानुकूल भाषाविशेष की दृष्टि से रुद्रट का यह विवेचन महत्त्वपूर्ण है। काव्य दीप्तरस होना चाहिये यह तो वामन ने कहा था, किन्तु रसोचित सनिवेश के भेद रुद्रट ने ही सर्वप्रथम बताये हैं। तत्पश्चात् वे शब्दालंकारों का विस्तरण विवेचन करते हैं, और अन्ततः कवियों को चेतावनी देते हैं कि शब्दालंकारों के अवीन न होने हुए औचित्य से ही उनका प्रयोग करना चाहिये। अर्थविवेचना में भी उन्होंने कतिपय महत्त्वपूर्ण विचार प्रस्तुत किये हैं। "केवल रसपरतन्त्र हो कर कवि को व्यवहार में, देश काल आदि से नियमित जाति, द्रव्य, आदि पदार्थों के स्वरूप में मनचाही उथलपुथल नहीं करनी चाहिये। सत्कविपरंपरा से जितना अन्यथा वर्णन निर्दोष माना गया हो उतना ही करना चाहिये (२६)।" रुद्रट यहाँ यही सूचित करते हैं कि वक्रोक्ति लोकमर्यादा से बद्ध हुई होती है। वामन ने भी यही चेतावनी 'अलंकारों में असंभवदोष' के रूप में दी है।

अलंकारों में विवक्षा

रुद्रट ने अलंकारों के 'वास्तवमौपम्यमतिशय श्लेष' इस प्रकार चार वर्ग किये हैं। अलंकारों के व्यवस्थित रूप में वर्गीकरण करने का उपलब्ध ग्रन्थों में यही पहला प्रयास है। अलंकारों की पृष्ठभूमि में कवि की विवक्षा होती है यह महत्त्वपूर्ण

२६ सर्वं स्व स्व रूप धत्तेऽर्थो देशकालनियमं च ।

त च न खलु बध्नीयात् निष्कारणमन्यथाति रसात् ॥

सुकाविपरपरयाचिरमविगीततया यथा निबद्धं यत् ।

वस्तु तदन्यादृशमपि बध्नीयात् तत्प्रसिद्धैव ॥ (७।७,८)

तथ्य रुद्रट ने इस अध्याय में बताया है। कवि ने दी हुई उपमा से भी उसकी विवक्षा प्रतीत होती है। रुद्रट का स्पष्ट रूप में कथन है कि सत्कवि के काव्य में निष्प्रयोजन अलंकार मिलते नहीं (२७)। रुद्रट ने सूचित किये हुए इसी तथ्य को आगे चलकर राजशेखर ने विशद रूप में प्रस्तुत किया है।

रुद्रटकृत दोषविवेचन

रुद्रटकृत दोषविवेचन अनेक दृष्टियों से अध्ययनयोग्य है। विशेष करके, 'ग्राम्यत्व' तथा 'विरस' के दोषों के सम्बन्ध में उनका कथन हर कवि को ध्यान में रखना चाहिये। वे कहते हैं कि ग्राम्यत्व माधुर्य का विरोधी है। उनका विचार है कि ग्राम्यत्व का उद्गम अनौचित्य में है। इसी कल्पना को आगे चल कर आनन्दवर्धन ने 'ध्वन्यालोक' में, "अनौचित्यादृते नान्यद्, रसभगस्य कारणम्" इस कारिका में प्रस्तुत किया है। विरस दोष के सम्बन्ध में भी उनका विवेचन महत्वपूर्ण है। एक रस के प्रसंग के मध्य दूसरे अनपेक्षित रस का आविर्भाव या रस की अपेक्षा से ज्यादा विस्तार करना 'विरस' दोष है। रुद्रटकृत इस विवेचना की आनन्दवर्धन की ३।१८, १९ कारिकाओं से तुलना करने से आनन्दवर्धन की विवेचना की पृष्ठभूमि किस प्रकार रची जा रही थी यह स्पष्ट होता है एवम् सम्प्रदायपद्धति के अनुकूल विवेचना करने से विकास का क्रम समझने में आनेवाली अड़चने धीरे धीरे कम होने लगती है।

रुद्रट के रसविषयक मत

रसविवेचन के आरम्भ में ही रुद्रट कहते हैं—“सरस प्रवृत्ति के जन को चतुर्वर्गों का ज्ञान काव्य के द्वारा सुलभता से एव मृदुता से उपलब्ध होता है। नीरस शास्त्रों से वे ऊब जाते हैं। अतएव काव्य निरन्तर रसयुक्त होना चाहिये। अन्यथा वे काव्य से भी विमुख हो जावेंगे (२८)। यही काव्य में अपेक्षित “कान्तासमितोपदेश” है।

अलंकारग्रन्थों में रसविवेचन करनेवाला रुद्रट ही प्रथम ग्रन्थकार है। शान्त तथा प्रेयान् मिलाकर वे दस रस मानते हैं। किन्तु रसों की संख्या वे दस तक ही

२७. सम्यक् प्रतिपादयितु स्वरूपतो वस्तु तत्समानमिति ।

वस्त्वतरमभिदध्यात् वक्ता यस्मिन् तदौपम्यम् ॥ (७।१०)

इसपर नामिसाधु ने लिखा है — “यो यादृशो वक्ता येन स्वरूपेण वस्तुमिच्छति तादृशमेव वस्त्वतरमभिदध्यात्, तदौपम्यम् ॥

२८ ननु धाव्येन क्रियते सरसानामवगमश्चतुर्वर्गैः ।

लघु मृदु च नीरसेभ्य ते हि त्रस्यन्ति शास्त्रेभ्य ॥

तस्मात् तत्कर्तव्य यत्नेन महीयसा रसैर्युक्तम् ।

उद्वेजनमेतेषा शास्त्रवदेवान्यथा भवति ॥ (१२।१, २)

सीमित नहीं रखते। उनका विचार है कि आस्वाद्यता की अवस्था को प्राप्त होनेवाली कोई भी वृत्ति रस हो सकती है (२६)। रसविवेचन के साथ ही उन्होंने और भी दो महत्वपूर्ण तथ्य बताये हैं। रस के निर्माण में, ससार की ओर से आँखें मूंद लेने से कवि का काम नहीं चल सकता। “ अभियुक्त महाकवियों ने अपनी विवेक दृष्टि से जीवन के सिद्धान्त खोज निकाले हैं तथा त्रिभुवन की जनता का चित्र काव्य में निबद्ध किया है। उनका भलीभाँति अध्ययन करना चाहिये एवं उन्हींके मार्ग का अनुसरण हमें करना चाहिये (३०)।” इस प्रकार उनका समकालीन कवियों से अनुरोध है। चतुर्वर्ग का ज्ञान करा देनेवाले काव्य में भी कवि कभी ऐसी बात निबद्ध करता है जो आपातत आक्षेपार्ह लगती है। इस सबन्ध में रुद्रट का कथन है—“ ऐसी बातें काव्य में निबद्ध करने में कवि का उद्देश्य उस बात का उपदेश करने का नहीं होता या उसके कहने का अर्थ यह भी नहीं होता कि काव्य में दर्शित उपाय हमने भी अपनाने चाहिये। केवल काव्य के अग के नाते रसिकों के मनोविनोद के लिए ऐसी कोई बात काव्य में आती है एवं वह लोकवृत्ति के अनुकूल ही होती है। इसीके कारण कवि का दोष बताने की कोई आवश्यकता नहीं है (३१)।”

शब्दार्थ और रस परस्परसंमुख हुए

रुद्रट के रसविवेचन से शब्दार्थ और रस परस्परसंमुख हुए। ‘काव्य है शब्दार्थ,’ ये शब्दार्थ रसयुक्त होने चाहिये ऐसा उसने स्पष्ट रूप में कहा है। भामह एवं दण्डी का ‘रसैश्च सकलै पृथक्’ अथवा ‘रसभावनिरन्तरम्’ यह कथन और रुद्रट का ‘तस्मात् तत्कर्तव्यम् यत्नेन महीयसा रसैर्युक्तम्’ यह वचन, इन दोनों में आशय में भेद है। वह भेद यह है कि भामह तथा दण्डी रसवत् काव्य को भी अलंकृत काव्य

२९ रसनाद्रसत्वमेधा मधुरादीनामिवोक्तमाचार्यै ।
निर्वेदादिष्वपि तन्निकाममस्तीति तेऽपि रसाः ॥ (१२।४)

३०. सुकविभिरभियुक्तै सम्यगालोक्य तत्त्वं
त्रिजगति जनताया यत्स्वरूपं निबद्धम् ॥
तदिहमिति समस्तं वीक्ष्य काव्येषु कुर्यात्
कविरविरलकीर्तिप्राप्तये तद्भवे ॥ (१४।१७)

३१. न हि कविना परदारा दृष्टव्या नैव चोपदेष्टव्या ।
कर्तव्यतयान्येषां न च तदुपायोऽभिधातव्या ॥
किन्तु तदीय वृत्त काव्यागतया स केवल वक्ति ।
आराधयितुं विदुषः तेन न दोषः कवेरत्र ॥ (१४।१२, १३)

कहते हैं तो रुद्रट रस को काव्य का गुण मानता है (३२) । भामह-दण्डी से रुद्रट तक काव्यचर्चा का प्रवाह क्रम से विकसित हुआ दिखाई देता है । शास्त्र एव काव्य दोनों में समान शब्दार्थ होने पर भी काव्य में ऐसी क्या विशेषता है जिससे कि काव्य आनन्ददायी होता है ? इस प्रश्न पर विचार करने पर शास्त्रकारों को 'सौंदर्य' काव्य का विशेष धर्म उपलब्ध हुआ । यह सौंदर्य शब्दार्थों में किस कारण से आता है इसका विचार करने पर अर्थसंस्कार अर्थात् वक्रोक्ति यह कारण भामह को उपलब्ध हुआ । उसके लिए भामह ने 'अलंकार' की भरतकालीन सज्ञा का ही उपयोग किया । इससे वाङ्मय के अन्य प्रकारों से काव्य का व्यवच्छेद हुआ । भामह-दण्डी के पश्चात् इसीको लेकर और विचार चलता रहा, तब यह प्राप्त हुआ कि पूर्वाचार्यों के अलंकारों में कुछ एक सौंदर्यनिर्माण के लिए आवश्यक है एव कुछ एक केवल पोषक है । यही गुणालंकारविवेक का आरम्भ है । शब्दार्थसंस्कार सौंदर्य का पोषक तो है किन्तु यह होने के लिए उनका ठीक ठीक बन्ध होना चाहिये । गुण काव्यबन्ध का विशेष है । इन बन्धगुणों में भी रसदीप्ति अर्थात् कान्ति भी एक गुण था । रस-दीप्ति के विचार के साथ ही काव्यचर्चा का रूप सूक्ष्म होता गया, एव यह पाया गया कि काव्य का सौंदर्य रस में है । रुद्रट ने अपना विचार स्पष्ट रूप में बताया है कि रस न होने से काव्य भी शास्त्र के समान ही शुष्क होता है ।

किन्तु शब्दार्थों से रसनिष्पत्ति किस प्रकार होती है इस प्रश्न का उत्तर अभी मिला नहीं था । काव्यवस्तु का विश्लेषण पूरा हो चुका था । शब्दार्थ, अलंकार, गुण, रस ये घटक उसमें पाये गये । ये घटक विवेच्य थे । किन्तु विभाज्य न थे । लेकिन इनमें सबन्ध किस प्रकार का था यह प्रश्न अभी अनुत्तरित था । शास्त्र के विकास में Classification एव Analysis का कार्य समाप्त हुआ था । अब यह चर्चा Synthesis एव Explanation के क्षेत्र में प्रवेश कर रही थी । अनेक मत-मतान्तरों का (Hypothesis) तौता-सा बन्धा रहा । उनमें ध्वनिकार आनन्द-वर्धन ने भी अपना एक मत प्रस्तुत किया । वह मत ऐसा था जिससे कि काव्यचर्चा में एक अनोखी कान्ति हो गई, एव काव्यालंकार का साहित्यशास्त्र में रूपान्तर हुआ ।

३२ अथ अलंकारमध्ये एव रस किं नोक्ता ? उच्यते — काव्यस्य हि शब्दार्थौ शरीरम् तस्य वक्रोक्तिवास्तवादयः कटकुण्डलदय इव कृत्रिमा अलंकारा । रसास्तु सौंदर्योदय इव सहजाः गुणा, इति भिन्नः तत्प्रकरणारम्भः । नामिसाधुः रुद्रट १२।२ पर टीका

शब्दार्थों का साहित्य

रूढ़ि जिस काल में अपना
ग्रन्थ 'काव्यालकार' लिख

रहे थे उसी काल में या तत्पश्चात् कुछ समय से ध्वनिकारिकाएँ बन रही थी (१) । ध्वनितत्त्व का प्रतिपादन आनन्दवर्धन ने 'ध्वन्यालोक' में किया है । इस ग्रन्थ की महत्ता के विषय में महामहोपाध्याय पा वा काणे महोदय लिखते हैं—“अलकार-शास्त्र के इतिहास में 'ध्वन्यालोक' एक अत्यन्त महत्त्वपूर्ण ग्रन्थ है । व्याकरणशास्त्र में पाणिनि की 'अष्टाध्यायी' का जो महत्त्व है, अथवा वेदान्तशास्त्र में 'वेदान्त-सूत्रों' का जो महत्त्व है, कह सकते हैं कि वही महत्त्व अलकारशास्त्र में 'ध्वन्यालोक' का है । इस ग्रन्थ में ग्रन्थकर्ता ने अपनी गभीर विद्वत्ता एवं सूक्ष्म आलोचनबुद्धि का परिचय दिया है । उनकी भाषा स्पष्टार्थक एवं समर्थ है तथा उसमें पदे पदे स्वतन्त्र बुद्धि की मुद्रा दिखाई देती है । ध्वनिकार आलकारिकों के मार्गों के प्रस्थापक है (ध्वनिकृतमालकारिकसरणिव्यवस्थापकत्वात्) ऐसा रसगगाधरकार पंडितराज जगन्नाथ ने कहा है वह पूर्णरूप से सत्य है । 'ध्वन्यालोक' पर 'लोचन' नामक टीका अभिनव-गुप्त ने लिखी है । व्याकरण शास्त्र में पतञ्जलि के 'महाभाष्य' का या वेदान्त में 'शाङ्करभाष्य' का जो स्थान वही स्थान साहित्यशास्त्र में 'लोचन' को दिया जाना चाहिये । ” 'ध्वन्यालोक' तथा उसकी टीका 'लोचन' दोनों में ध्वनितत्त्व का

१. ध्वनिकारिकाएँ किस की लिखी हों इस विषय में मतभेद है । म म काणे, डॉ डे आदि विद्वानों के मत में कारिकाकार आनन्दवर्धन से भिन्न है । इधर, कारिका एवं वृत्ति दोनों आनन्दवर्धन की हैं ऐसा डॉ. शंकरन्, डॉ. गर्मा आदि का मत है । ध्वनिकारिकाएँ आनन्दवर्धन की नहीं हैं, किन्तु कारिकाकार भी कोई नहीं हुआ । ये कारिकाएँ पूर्व काल से साहित्यकारों में अव्यवस्थित रूप में प्रचलित थीं । आनन्दवर्धन ने उन्हें एकत्रित करते हुए वृत्ति में उनका ग्रन्थ किया ऐसा मत अभी अभी प्राच्यपक आष्टीकर महोदय ने प्रस्तुत किया है । [युगवाणी (मराठी), १९५२] ।

(२) अतएव काव्यगत शब्द के वाच्य, लक्ष्य और व्यङ्ग्य इस प्रकार तीन अर्थ होते हैं। इन अर्थों की अपेक्षा के हेतु शब्द को वाचक, लाक्षणिक और व्यञ्जक कहा जाता है। शब्द की इस अर्थबोधन की शक्ति को ही क्रम से अभिधा, लक्षणा और व्यञ्जना की सज्ञाएँ हैं।

(३) अपना प्रयोजन अर्थात् व्यङ्ग्य परिणामकारी रूप में अभिव्यक्त करने के लिए ही कवि वक्रोक्ति का आश्रय करता है। इस दृष्टि से ही अलकारों का काव्य में स्थान है। लौकिक शब्दार्थों को व्यञ्जक बनाना—व्यंग्यव्यजनक्षम बनाना—यही अलकारों का कार्य है। व्यंग्यरूप प्रयोजन के विरहित वक्रोक्ति का उपयोग केवल वाग्विकल्प मात्र है।

(४) व्यंग्य अर्थ का अत्यन्त सुंदर रूप 'रस' है। 'रस' चर्वणारूप चित्तवृत्ति है और वह स्वसवेद्य है। मन की दृति, दीप्ति एव विस्तार इन अवस्थाओं पर रस का आस्वाद अवलंबित होता है। मन की इन्हीं अवस्थाओं को साहित्यशास्त्र में क्रमशः माधुर्य, ओजस् एव प्रसाद कहा है। ये गुण हैं।

(५) अर्थात् ये गुण रस में समवाय वृत्ति से रहते हैं। काव्यगत शब्दार्थों के संयोग में मन की ये अवस्थाएँ उदित होती हैं, अतएव गुण शब्दार्थों के हैं यह केवल उपचार से कहा जाता है। गुण तथा विशेष रूप की पदसंघटना इनमें अव्यभिचारी संबंध नहीं होता।

(६) काव्यगत शब्दार्थों के संयोग से रसिक के मन की विशेष अवस्था उदित होती है। एव वह उस अवस्था का आस्वाद लेता है यह अनुभव है। आस्वाद की अवस्था ही रस की अभिव्यक्ति है। रस की अभिव्यक्ति करनेवाली शब्दार्थों की दम शक्ति को 'व्यजनाव्यापार' की सज्ञा है।

(७) महाकवियों के काव्य में शब्दों का व्यजनाव्यापार ही प्रधान होता है। काव्य में पाये जानेवाले व्यापार का विशेष 'व्यजना' ही है। काव्य में शब्दार्थों का संबंध वाच्यवाचकरूप अथवा लक्ष्यलक्षकरूप न होकर व्यंग्यव्यञ्जरूप होता है।

(८) अतएव व्यंग्यव्यञ्जरूप शब्दार्थसंबन्ध ही काव्यगत शब्दार्थों का साहित्य है, इस संबंध को ही 'ध्वनि' सज्ञा है। इसी कारण से ध्वनि काव्य की आत्मा है। ध्वनि शब्द से व्यंग्य, व्यञ्जक और व्यजना तीनों का बोध होता है।

(९) काव्यगत शब्दार्थों का पर्यवसान रस के आस्वाद में होता है। काव्य में रस ध्वनित होता है। वक्रोक्ति अथवा अलकारों के कारण ही शब्दार्थों में रस ध्वनित करने का सामर्थ्य आता है।

(१०) रस के आस्वाद के लिए रसिक की योग्यता भी अपेक्षित है। यह योग्यता केवल व्याकरण के ज्ञान से अथवा तर्क के ज्ञान से नहीं आती। उसके लिए

रसिक के पास प्रज्ञा की विमलता एवं वैदग्ध्य होना आवश्यक है। रसिक के यह गुण उसके चित्त की दृति—दीप्ति—विस्तार से अभिव्यक्त होते हैं। ये ही गुण हैं। इन गुणों के कारण ही हृदयसवाद होकर काव्य आस्वाद्य होता है।

(११) अतएव काव्यगत शब्दार्थसाहित्य केवल कविगत व्यापार नहीं है, केवल शब्दार्थगत व्यापार नहीं है या केवल रसिकगत व्यापार भी नहीं है, वह कविसहृदयगत अखण्डानुभवरूप व्यापार है। अतएव अभिनवगुप्त ने कहा है कि सरस्वती का तत्त्व कविसहृदयरूप है।

आनन्दवर्धन की इस उपपत्ति का साहित्यशास्त्र के इतिहास में अत्यन्त महत्त्वपूर्ण स्थान है। इस उपपत्ति का एक महान् विशेष यह है कि कवि से रसिक तक आनेवाली प्रतीति की अखण्डता पर यह उपपत्ति आधारित है। इसी कारण से काव्य के सभी अंगों की इसमें ठीक ठीक व्यवस्था की जा सकी। और आनन्दवर्धन के पूर्व उत्पन्न हुई सभी विचारधाराएँ इस उपपत्ति में विलीन हुई तथा नवीन विचारधाराएँ इस उपपत्ति से प्रवाहित हुई। भामह की वक्रोक्ति, दण्डी के काव्यशोभाकर धर्म, उद्भट की अमुख्य वृत्ति, वामन की रीति, रुद्रट की वृत्ति, सक्षेपत पूर्वकाल के सभी 'काव्यप्रस्थानों' पर विचार करते हुए आनन्दवर्धन ने अपनी उपपत्ति में उनकी अवरोधन व्यवस्था की। अपनी उपपत्ति का सूत्ररूप में कथन उन्होंने 'काव्यस्यात्मा ध्वनि' इस प्रसिद्ध वचन से किया है। (२)। इस वचन के दो अर्थ किये गये। एक अर्थ यह कि रसध्वनि काव्य की आत्मा है एवं दूसरा अर्थ यह कि ध्वनन अर्थात् व्यजनाव्यापार ही काव्यगत शब्दार्थों की आत्मा है। इनमें से रस का काव्यात्मत्व सभी साहित्यपंडितों को स्वीकार हुआ। किन्तु ध्वनन व्यापार के विषय में पंडितों में मतभेद हुए। इन मतभेदों से ही ध्वनिविरोधक उदय हुए एवं काव्यचर्चा का रुख ही बदल गया। जयरथ का कथन है कि ध्वनितत्त्व के विरोधियों के कुल बारह भेद थे। इन विरोधियों के विचार उत्तरार्ध में दर्शाये जायेंगे। यहाँ इतना ही कहना है कि इन विरोधियों की चर्चा-प्रतिचर्चा में एक ही प्रश्न का ऊहापोह हो रहा था। वह प्रश्न यही था कि काव्यगत शब्दार्थों का रसास्वाद में पर्यवसान होता है तो कैसे होता है? इस विषय में अनेक विद्वानों ने अनेक उपपत्तियाँ बताईं। भट्ट लोल्लट का कहना था कि शब्दार्थों से रस निर्माण होता है, श्रीशकुल एवं सहिमभट्ट का विचार था कि रस अनुमित होता है। मुकुल ध्वनि को लक्षणा के अन्तर्गत मानते थे, तो भट्ट

२ 'काव्यस्यात्मा ध्वनि' यह कारिकाकार का वचन है। वृत्तिकार का नहीं। किन्तु 'ध्वन्यालोक' आनन्दवर्धन का ग्रन्थ है और इस ग्रन्थ में कारिका भी अन्तर्गत हैं, इस दृष्टि से ही इसे आनन्दवर्धन का वचन कहा है। 'ध्वन्यालोक' के किये हुए निर्देशों में सर्वत्र यही अभिप्राय है।

नायक भोगीकरण का सिद्धान्त उपस्थित करते थे। कुन्तक ध्वनि को वक्रोक्ति का ही भेद मानते थे तो धनजय एव धनिक उसे तात्पर्यार्थ समझते थे। भोज तात्पर्यार्थ और ध्वनि में मेल करने की चेष्टा करते थे। परन्तु इन सभी के समक्ष एक ही प्रश्न था। वह था—“किमेतत् (शब्दार्थयो) साहित्यम् ?”। “कोऽसौ अलकार ?” का प्रश्न अब पिछ्छु गया था। इसीमें से “काव्यालकार” का “साहित्य” में रूपांतर हुआ। उसका स्वरूप अब हम देखेंगे।

आनन्दवर्धन से मम्मट तक हुए कुछ महत्त्वपूर्ण ग्रन्थकार और उनके ग्रन्थ इस प्रकार हैं—

- (१) राजशेखर—काव्यमीमासा (सन् ६२० ईसवी)
- (२) मुकुलभट्ट—अभिधावृत्तिमातृका (सन् ६२० ईसवी)
- (३) भट्टतैत्ति—काव्यकौतुक (सन् ६५०-६६० ईसवी)
- (४) भट्टनायक—हृदयदर्पण (सन् ६५०-१००० ईसवी)
- (५) अभिनवगुप्त—लोचन, अभिनवभारती (सन् ६६०-१०२५ ईसवी)
- (६) कुन्तक—वक्रोक्तिजीवित (सन् ६२५-१०२५ ईसवी)
- (७) धनजय, धनिक—दशरूप व अवलोक (सन् ६७५ ईसवी)
- (८) महिमभट्ट—व्यक्तिविवेक (सन् १०२०-१०६० ईसवी)
- (९) भोज—सरस्वतीकठाभरण, शृंगारप्रकाश (सन् १०१५-१०५५ ईसवी),
- (१०) क्षेमेन्द्र—औचित्यविचारचर्चा (सन् १०५० ईसवी)
- (११) मम्मट—काव्यप्रकाश (सन् ११०० ईसवी)।

इनके अतिरिक्त सबम है कि भट्ट लोल्लट और श्रीशकुल ये नाट्यशास्त्र के दो टीकाकार भी इसी काल में हो गये। इनमें भट्टतैत्ति, अभिनवगुप्त, क्षेमेन्द्र और मम्मट ध्वनिकार के अनुयायी हैं। मुकुलभट्ट लक्षणावादी है, धनजय और धनिक तात्पर्यवादी (अभिहितान्वयवादी) तथा भट्टलोल्लट अन्विताभिधानवादी मीमांसक है। इन्हें व्यञ्जनावृत्ति स्वीकार नहीं है। भोज भी तात्पर्यवादी ही है किन्तु वे तात्पर्यवाद और ध्वनि में सामंजस्य लाना चाहते हैं। उनका विचार है कि, “तात्पर्यमेव वचसि ध्वनिरेव काव्ये।” श्रीशकुल और महिमभट्ट अनुमानवादी हैं। इनके मन्तव्य के अनुसार रस अनुमित होता है। इन्हें लक्षणा एव व्यञ्जना दोनों वृत्तियों स्वीकार नहीं है एव दोनों को अनुमान के अन्तर्गत स्वीकार करते हैं। कुन्तक वक्रोक्तिवादी हैं। वे ध्वनि को अर्थवक्रता का ही एक भेद मानते हैं। राजशेखर का ग्रन्थ पूर्ण रूप में उपलब्ध नहीं है, इस लिए ध्वनि के विषय में उनका क्या विचार था यह समझने के लिए कोई साधन नहीं। भट्टनायक भोगीकृतिवादी है। उन्हें भी व्यञ्जना स्वीकार नहीं है।

काव्य कविकर्म है। कवि से आरम्भ होनेवाला एव रसिक के रसास्वाद में पर्यवसित होनेवाला वह एक व्यापार (activity) है। इस दृष्टि से उपर्युक्त ग्रन्थकारों का वर्गीकरण किया तो उनके तीन वर्ग हो सकते हैं। ध्वनिकार एव उनके अनुयायी कवि-रसिकमुख से काव्य की विवेचना करते थे। राजशेखर, कुन्तक और भोज, कविव्यापारमुख से विवेचना करते हैं। अन्य सभी विवेचक रसिक व्यापार-मुख से विवेचना करते हैं। रसिकव्यापार के विवेचकों का मन्तव्य उत्तरार्ध में रस-विवेचन में विस्तरश आवेगा। कविव्यापारमुख से विवेचना करनेवालों का कहना क्या है हम यहाँ देखेंगे। इससे साहित्य की कल्पना विशेष रूप से विशद होगी।

राजशेखर (सन् ६२० ईसवी)

‘काव्यमीमांसा’ राजशेखर का एक अपूर्व ग्रन्थ है। यह पूर्णरूप में उपलब्ध नहीं है। आरम्भ में ग्रन्थकार ने दिये हुए अनुक्रमणिका के प्रमाण से देखें तो ग्रन्थ १८ अधिकरणों का होना चाहिये। इनमें से केवल प्रथम कविरहस्य नामक अधिकरण उपलब्ध है। अन्य १७ अधिकरण राजशेखर ने पूरे लिखे या नहीं इसका कोई पता नहीं चलता। उपलब्ध अंश में ही १८ अध्यायों में साहित्य के विषय में इतनी विपुल एव विविध सूचनाएँ हैं कि यह कहने में कोई अतिशयोक्ति न होगी कि सम्पूर्ण ग्रन्थ उपलब्ध हुआ तो वह साहित्यशास्त्र का एक विश्वकोष ही होगा।

‘काव्यमीमांसा’ के प्रथम अधिकरण में ही इतने विषय आये हैं कि सभी विषयों की स्थूलमान से कल्पना देना भी स्थलाभाव के कारण असंभव है। साहित्यकल्पना का विकास दर्शाने के लिए आवश्यक प्रमाण ही यहाँ प्रस्तुत करेंगे। पहली तो बात यह है कि यह “कविरहस्य” कवियों को पथप्रदर्शन हो इस दृष्टि से ही लिखा गया है, अतएव इसमें कवि की दृष्टि से शास्त्रविवेचन एव व्यावहारिक सूचनाएँ (Suggestions) दी गई हैं। साहित्यविद्या अर्थात् अलंकारशास्त्र को राजशेखर सातवाँ वेदांग या पाँचवी विद्या मानता है। “शब्दार्थयो यथावत् सहाभावः”— “शब्दार्थों का परस्परोचित सहावस्थान साहित्य है।” वह रस को काव्य की आत्मा मानता है। तीसरे अध्याय में काव्यपुरुष का वर्णन करते हुए उसने कहा है— “शब्दार्थौ ते शरीर, सस्कृत मुख, प्राकृत बाहू, जघनमपभ्रंश, पैशाच पादौ, उरो मिश्रम्। सम, प्रसन्नो, मधुर, उदार, ओजस्वी चासि। उक्तिचरण च ते वचो, रस आत्मा, अनुप्रासोपमादयश्च त्वामलकुर्वन्ति”। इसमें उसने सभी काव्यांगों को अन्तर्भूत करते हुए उनकी व्यवस्था सूचित की है। इस काव्यपुरुष का उसने साहित्य-विद्यावधू से विवाहसपन्न किया है। इससे वह काव्य एव काव्यचर्चा का अविभाज्य सबन्ध ही सूचित करता है। उसका विचार है कि शक्ति ही काव्य का एकमात्र

कारण है। उसका कथन है कि इस शक्ति से ही प्रतिभा और व्युत्पत्ति का आविर्भाव होता है। उपरान्त वह काव्यपाक अर्थात् कवित्व की परिणत दशा का अर्थ बताकर, “गुणवदलकृत च वाक्यमेव काव्यम्।” ऐसा काव्यलक्षण देता है। प्रतीत होता है कि उसका काव्यलक्षण एव काव्यपाकविवेचन वामन के अनुसार ही हुआ है।

काव्यविवेचन एव उसकी सत्यता के विषय में उसका विवेचन महत्त्वपूर्ण है। काव्यपर आरोप लगाया जाता था कि काव्य में विषय एव वर्णन असत्य होते हैं। उसका निर्देश करते हुए राजशेखर ने उसका खण्डन किया है। इस प्रसंग में उमने काव्यप्रत्यक्ष का स्वरूप विशद किया है। भामह के काल में भामह ने इस प्रश्न का किस प्रकार समाधान किया है यह हम पूर्व देख चुके हैं। शास्त्रीय न्याय भिन्न होता है एव लोकाश्रित न्याय भिन्न होता है इस प्रकार विवेक करते हुए भामह ने काव्यप्रत्यक्ष का स्वरूप दर्शाया। भामह के पश्चात् उद्भट ने इस विषय पर विवेचन किया। उद्भट के विचार के अनुसार अर्थ के दो भेद होते हैं। एक अर्थ ‘विचारितसुस्थ’ अर्थात् विचार के व्यवस्थित रूप से सिद्ध होता है एव दूसरा अर्थ ‘अविचारित रमणीय’ होता है, जिसमें कार्यकारणविशेष विवेक के लिए विशेष स्थान नहीं होता, केवल रमणीकता ही देखी जाती है। इनमें से प्रथम अर्थात् ‘विचारितसुस्थ’ अर्थ शास्त्र का विषय है, और अविचारितसुस्थ अर्थ काव्य का विषय है (३)। उद्भट के इस विचार का निर्देश महिमभट्ट ने भी अपने ‘व्यक्ति-विवेक’ में किया है।

उद्भट का यह मन्तव्य राजशेखर को स्वीकार नहीं है। यह अर्थविभाग स्वीकार करने से काव्य के असत्य निर्धारित होने की आपत्ति होती है। अर्थ के विचारित एव अविचारित इस प्रकार विभाग किये तथा विचारित की सत्यता स्वीकार की (और वह तो स्वीकार करनी पड़ती ही है) तो अविचारित अर्थ आप ही असत्य हो जाता है। राजशेखर का मत है कि उद्भट का यह विभाग ही उपपन्न नहीं होता। शास्त्र का अर्थ एव काव्य का अर्थ, दोनों की कक्षाएँ मूलतः भिन्न हैं। अतएव एक को सत्य और दूसरे को असत्य बताना असंभव है। विश्व में विषय जैसे होते हैं उसी प्रकार उनका विवरण करने का शास्त्र का प्रयास होता है। किन्तु इस प्रकार स्वरूपवर्णन करना काव्य का प्रयोजन नहीं होता। विश्व में विषय जैसे दीखते हैं अथवा प्रतीत होते हैं उसी प्रकार काव्य में कवि उनका वर्णन करता है। शास्त्रीय वर्णन ‘स्वरूपनिबन्धन’ होता है, तो काव्य में वर्णन ‘प्रतिभासनिबन्धन’ होता है।

३ अस्तु नि सीमा अर्थसार्थं. किन्तु द्विरूप एवासौ, विचारितसुस्थोऽविचारितरमणीयश्च इति। तयोः पूर्वमाश्रितानि शास्त्राणि तदुत्तर काव्यानि इति औद्भटा। (का. मी. पृ. ४४)

प्रतिभास एक प्रतीति है तथा एक प्रतीति की दृष्टि से उसे उसके क्षेत्र में सत्यता है। शब्द की वाच्यार्थबोधक शक्ति की—अभिधा की वास्तव सत्यता है, परन्तु लक्षणा की भी—वह अभिधा से भिन्न होने पर भी—सत्यता है, क्यों कि वह भी एक प्रतीति ही है (अभिधेयाऽविनाभूतप्रतीतिर्लक्षणोच्यते—कुमारिल)। प्रतिभास-रूप काव्यप्रत्यक्ष एव लक्षणा, दोनों की प्रतीतिनिष्ठ सत्यता की सीमाएँ भी समान हैं। काव्यप्रत्यक्ष लोकाश्रित अर्थात् लोकानुभव से सवादी होना चाहिये, लक्षणा भी लोकाश्रित ही होनी चाहिये (लक्षणाऽपि लौकिकी एव—शबरस्वामी)। यह प्रतिभासनिबन्धनत्व ही अलंकारों का मूल है, एव शब्दों में उसका विलास लक्षणा-शक्ति के द्वारा हुआ दिखाई देता है। इस लिए प्रतिभास एव लक्षणा दोनों की सीमाएँ अलंकारों को भी लागू होती हैं। वामन ने उपमा के लिए एक और लोक-प्रसिद्धत्व का एव दूसरी ओर असंभवदोष टालने का बन्धन दिया है, इसका मूल लोकाश्रितता की कल्पना है। लोकाश्रितता एव सम्भवनीयता की दो सीमाओं के मध्य प्रतिभास स्फुरित होता है। इस प्रतिभास की विविधता अलंकारभेदों का मूल है। अलंकारभेद प्रतिभासप्रतीति की विविधता से उपपन्न होते हैं। अनेक अलंकार सादृश्यमूल तो हैं, किन्तु सादृश्यप्रतीति की विविधता के कारण वे भिन्न होते हैं। अलंकारिकों ने यह समयसमय पर स्पष्ट रूप में बताया है। दो भिन्न पदार्थों में केवल सादृश्यप्रतीति हो तो वह उपमा होगी, सादृश्य के कारण मदेह-प्रतीति हो तो वह ससदेह होगा, सदेह की उत्कटकोटिक प्रतीति हो तो वह उत्प्रेक्षा होगी, अभेदप्रतीति हो तो वह रूपक होगा, तादात्म्यप्रतीति हो तो अतिशयोक्ति होगी; अन्यथाप्रतीति हो तो वह अपह्नुति होगी, एव अन्यथाप्रतीति के कारण निष्पन्न क्रिया से कर्ता के मिथ्या अध्यवसाय की प्रतीति हो तो वह भ्रान्तिमान् होगा। ये सब प्रतीतियाँ प्रतिभासरूप ही हैं। कवि इस प्रतीतिभेद के कारण ही वैचित्र्य निर्माण करता है। यही उसकी अलौकिक सृष्टि है। इस प्रतीतिवैचित्र्य के कारण ही, विषय के घिसे होने पर भी, कवि की वाणी 'प्रतिक्षण नई रचि' पैदा करती है। आनन्दवर्धन 'विषमबाणलीला' में कहते हैं—“प्रिया के विभ्रम की एव सुकवि की वाणी के अर्थ की कोई सीमाएँ तो हैं ही नहीं, और उनकी कभी पुनरुक्ति हुई नजर नहीं आती (५)।”

काव्यार्थ की सत्यता का स्वरूप कथन करने के पश्चात् वह उनकी रसवत्ता के विषय में लिखता है। इसमें उसने भट्ट लोल्लट के मत का परीक्षण किया है। भट्ट लोल्लट का मन्तव्य इस प्रकार है—“विश्व में असंख्यात अर्थ हैं। किन्तु उनमें

५ न अ ताण घडइ ओही, ण ह ते दीसति कहइ पुनरुत्ता
जे विब्भमा पिआण, अत्था या सुकइवाणीणम् ॥

कुन्तककृत साहित्यविवेचन (सन ६२५-१०२५ ईसवी)

राजशेखर साहित्य को शब्दार्थों का यथावत् सहभाव कहता है तो कुन्तक उसीको शब्दार्थों का अन्यूनानतिरिक्तत्व से अवस्थान कहता है। कुन्तक का 'वक्रो-क्तिजीवित' नामक ग्रन्थ उपलब्ध है, उसका लेखनकाल ख्रि ६२५ से १०२५ के मध्य आता है। कुन्तक और अभिनवगुप्त समसामयिक थे, सभवत वे सहाध्यायी भी थे ऐसा डॉ लाहिरी का विचार है।

“साहित्य क्या है ? ” इस प्रश्न से ही कुन्तक ने विवेचन का आरम्भ किया है। “शब्दार्थों का सहभाव नित्य व्यवहार में भी पाया जाता है। फिर साहित्य में शब्दार्थों का सहभाव चाहिये यह कहने में क्या विशेषता है ? (७) ” इस प्रकार प्रश्न उपस्थित करते हुए कुन्तक कहता है— “यह तो ठीक है कि शब्दार्थों का वाच्यवाचक सहभाव सर्वत्र होता है, किन्तु यह भी सत्य है कि इस सहभाव का परमार्थ काव्यमार्ग में ही पाया जाता है (८) । ” काव्य में शब्दार्थों की रमणीयता की दृष्टि से अन्यून एव अनतिरिक्त अवस्थिति होती है (९) । शब्द और अर्थ का, शब्द और शब्द का, एव अर्थ और अर्थ का पारस्परिक शोभा बढ़ाने-वाला सौंदर्यशाली अवस्थान ही काव्य में अभिप्रेत साहित्य है। काव्य में शब्दार्थों की परस्पर रमणिकता बढ़ाने में मानो स्पर्धा चलती है। इस प्रकार की स्पर्धा जिनमें परिस्फुरित होती है ऐसे वाक्यविन्यासों के द्वारा प्रतीत होनेवाला सौंदर्य ही काव्यगत शब्दार्थसाहित्य है। साहित्य के विषय में अपनी कल्पना कुन्तक ने परिकर श्लोक में संक्षेपत एकत्र प्रस्तुत की है—

मागानुगुण्यसुभग माधुर्यादिगुणोदय ।
अलकरणविन्यास वक्रतातिशयान्वित ॥
वृत्यौचित्यमनोहारि रसाना परिपोषणम् ।
स्पर्धया विद्यते यत्र यथास्वमुभयोरपि ॥
सा काऽप्यवस्थितिस्तद्विद्वानन्दस्पन्दसुदरा ।
पदादिवाक्परिस्पन्दसार साहित्यमुच्यते ॥

७. शब्दार्थों सहितावेव प्रतीतौ स्फुरत. सदा ।
सहिताविति तावेव किमपूर्वं विधीयते ॥ (१।१६)
८. वाच्योऽर्थो वाचकः शब्द. प्रसिद्धमपि यद्यपि ।
तथापि काव्यमार्गोऽस्मिन् परमार्थोऽयमेतयोः ॥ (१।८)
९. साहित्यमनयोः शोभाशालिता प्रति काव्यसौ ।
अन्यूनानतिरिक्तत्वमनोहारिण्यवस्थितिः ॥ (१।१७)

उडान रचनेवाले कवियों से कुन्तक कहते हैं, “व्यसनितया प्रयत्नविरचने हि प्रस्तुतौ चित्यपरिहारो वाच्यवाचकयो परस्परस्पर्धित्वलक्षणसाहित्यविरह पर्यवस्यति।”

कुन्तक का यह साहित्यविवेचन हमें औचित्यविचार के बहुत ही समीप ले जाता है। कुन्तक का कथन है कि प्रस्तुतौचित्यहानि के कारण साहित्य विरह होता है। रसोचित शब्दार्थसदर्थ न हो तो साहित्यविरह होना ही चाहिये। साराश शब्दार्थों का साहित्य रसोचित शब्दार्थविन्यास में है। कुन्तक ने साहित्य का लक्षण करते हुए, “परस्परसाम्यसुभगावस्थान” ऐसा प्रयोग किया है। इसीको राज-शेखर ‘शब्दार्थों का यथावत् सहभाव’ कहता है, तथा भोज भी इसीको, ‘सम्यक् प्रयोग’ कहता है। सब का कुल अर्थ एक ही है, और वह है ‘रसोचितशब्दार्थसन्निवेश’। यही औचित्य कहलाता है। औचित्य की चर्चा क्षेमेन्द्र ने की है, और आनन्दवर्धन का कथन है कि रसादि औचित्य से वाच्य तथा वाचक का उपयोग करना ही महाकवि का प्रधानकर्म है एव औचित्य ही रस के परिपोष का एकमात्र रहस्य है (१०)। एव राजशेखर तथा अवन्तिमुन्दरी का कथन है कि यही काव्यपाक है (रसोचित-शब्दार्थसूक्तिनिबन्धन पाक)।

कुन्तककृत विवेचन कविव्यापारमुख से किया गया है। भट्टनायककृत विवेचन रसिकव्यापारमुख से किया गया है। काव्य से रसिक किस प्रकार रसास्वाद लेता है यह उसने विशद रूप में बताया। इन सभी साहित्यपंडितों ने सभी काव्यांगों पर विचार किया है। गुणालकारों के कारण साधारणीकरण किस प्रकार होता है यह भट्टनायक ने बताया है, एव गुणालकारों की प्रस्तुतौचित्य से योजना कवि किस प्रकार करता है यह कुन्तक ने स्पष्ट किया है। गुणालकारसंस्कृत शब्दार्थों का पर्यवसान अन्ततः रस में ही कैसे होता है यह आनन्दवर्धन ने दर्शाया है एव इसी दृष्टि से शब्दार्थ, गुणालकार, रीति, वृत्ति आदि काव्य के सभी अंगों की व्यवस्था की है। ध्वनिपूर्वकालीन आचार्यों का मन्तव्य था कि शब्दार्थों को काव्यसज्ञा प्राप्त होने के लिए गुण एव अलंकार आवश्यक धर्म हैं। अर्थात्, सभी आचार्य साहित्य की ही चर्चा करते हैं। “शब्दार्थो सहितौ काव्यम्” इस वचन का विशेष अभिप्राय बताते हुए समुद्रबन्धनामक ‘अलंकारसर्वस्व’ का टीकाकार लिखता है—

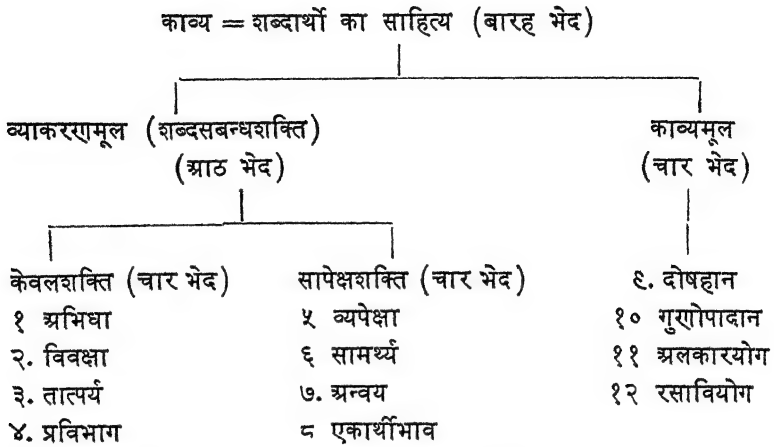
“इह विशिष्टौ शब्दार्थौ काव्यम् । तयोश्च वैशिष्ट्य धर्ममुखेन, व्यापार-मुखेन व्यङ्ग्यमुखेन वा इति त्रय पक्षा । आद्येऽपि अलंकारतो गुणतो वा इति

१०- वाच्याना वाचकाना च यदौचित्येन योजनम् ।

रसादिविषयेणैतत् मुख्यं कर्म महाकवे ॥ (ध्व. ३।३२)

अनौचित्यादृते नान्यद्रसभगस्य कारणम् ।

प्रसिद्धौचित्यबन्धस्तु रसस्योपनिषत् परा ॥ (परिकर श्लोक)



काव्यदृष्टि से इन भेदों की आवश्यकता प्रतिपादन करते हुए भोज ने कहा है—“कोई भी वाक्य प्रयोगार्ह है या नहीं यह अभिधा, विवक्षा आदि आठ सबन्धों से समझा जाता है, किन्तु वाक्य का सम्यक् प्रयोग तब ही उपपन्न हो सकता है, जब वह वाक्य निर्दोष, गुणवत्, सालंकार तथा रसवत् होगा (११)।” प्रथम आठ सबन्ध शास्त्र तथा काव्य दोनों को समान हैं। परन्तु अन्तिम चार भेद केवल काव्य में ही हो सकते हैं। तात्पर्य यह कि, दोष, गुण अलंकार एवं रस का विवेचन शब्दार्थ-साहित्य का ही विवेचन है (१२)।”

११. तत्र अभिधाविवक्षादिभि निरूपिते शब्दार्थयोः साहित्ये वाक्यस्य प्रयोगयोग्यता प्रयोगानर्हता च निश्चीयते । सम्यक्प्रयोगश्च तदा उपपद्यते यदा दोषहानम्, गुणोपादानम्, अलंकारयोग, रसावियोगश्च भवति ।”

१२ शब्दार्थ साहित्य के विवेचन में शब्दसंबन्धशक्तियों के विवेचन के लिए ‘शृंगारप्रकाश’ के आठ अध्याय देने पड़े हैं। भोज को यह विवेचन व्याकरण के आधार से करना पड़ा। साहित्यशास्त्र के विवेचन में व्याकरण के प्रकृतिप्रत्यय वृत्ते दिये हैं इस प्रकार डॉ. रावबन् ने भोज पर अप्रत्यक्षरूप में दोष लगाया है। उनका कहना है कि भोज पर व्याकरणशास्त्र का, विशेष रूप में वाक्यपदीय का बड़ा भारी संस्कार हुआ था। इसीसे उसने इस प्रकार का विवेचन किया होगा। डॉक्टर महोदय का यह कथन विशेष समर्थनीय नहीं है। भोज पर वाक्यपदीय का संस्कार था यह तो हमें भी स्वीकार है, किन्तु साहित्यशास्त्र के ग्रन्थों का संस्कार भी उस पर कम न था यह उसके ग्रन्थों पर एक सरसरी निगाह डालने से भी ध्यान में आ जाता है। इसके अतिरिक्त, अर्थसंस्कार की दृष्टि से वाक्यपदीय का संस्कार होना आवश्यक ही है। भोज तो क्या, अन्य ग्रन्थकारों के भी साहित्यशास्त्रविषयक ग्रन्थों में व्याकरण के विषय प्रसंग के (आगे देखिये)

काव्यशास्त्र के संस्कृत ग्रन्थों में विवेचन के इसी प्रकार चार भाग किये हुए मिलेगे। इस कारण से, वह काव्य का और साथ साथ शब्दार्थसाहित्य का भी विवेचन है। यह ध्यान में लेने से, काव्यशास्त्र को साहित्यशास्त्र एवं काव्य को साहित्यज्ञा क्यों दी गई यह स्पष्ट हो जावेगा। काव्यगतशब्दार्थों का साहित्य क्या है इस प्रश्न पर प्रत्यक्ष रूप में विचार ध्वनिकार से आगे आरम्भ हुआ, और पूर्वकाल के काव्यालंकार का साहित्यशास्त्र में परिवर्तन हुआ।

मम्मट काव्यप्रकाश (लगभग सन ११०० ईसवी)

भोज का साहित्यविवेचन ध्यान में लेते से मम्मट के काव्य लक्षण का महत्त्व विस्पष्ट होता है। मम्मट लगभग भोज के ही समय में हुए किन्तु भोज से कुछ उत्तरवर्ती है। “तददोषौ शब्दार्थौ सगुणावनलकृती पुन क्वाऽपि” इस प्रकार मम्मट ने काव्यलक्षण किया है। मम्मटकृत लक्षण की विश्वनाथ, जगन्नाथ आदि उत्तरकालीन ग्रन्थकारों ने कड़ी आलोचना की है, न्याय के अवच्छिन्नावच्छेदक-वाले दृष्टिकोण से उस लक्षण को दोषयुक्त निर्धारित किया, परन्तु साहित्यशास्त्र की दृष्टि से देखने पर इस लक्षण में शब्दार्थसाहित्य के अथवा सम्यक् प्रयोग के चारों धर्म उपलब्ध हैं यह विदित होगा। ‘अदोषौ’ तथा ‘सगुणौ’ में ‘दोषहान’ एवं ‘गुणोपादान’ के दो साहित्यधर्म गृहीत हैं। ‘अनलकृती पुन क्वाऽपि’ पर स्वयं मम्मट का ही व्याख्यान “सर्वत्र सालंकारौ क्वाऽपि स्फुटालंकारविरहेऽपि न काव्यत्वहानि” इस प्रकार है। इससे निःसंदेह प्रमाणित होता है कि अलंकार-योग का साहित्यधर्म भी उन्हें अपेक्षित था। रस का, जो कि काव्यात्मा के नाम से प्रसिद्ध है, इस लक्षण में निर्देश नहीं है ऐसा आक्षेप इस लक्षण पर सभी ने उपस्थित किया है। परन्तु मम्मट ध्वनिवादी हैं एवं उनकी दृष्टि से ‘रस’ काव्यार्थ ही है। उनका स्पष्टरूप में कथन है कि शब्दार्थों को यदि काव्य की सज्ञा देनी हो तो वे शब्दार्थ ‘व्यङ्ग्यव्यजनक्षम’ शब्दार्थ होने चाहिये। स्पष्टरूप में विदित होता है कि ‘अर्थ’ शब्द से उनका अभिप्राय ‘व्यंग्यार्थ’ से एवं व्यंग्य का सर्वश्रेष्ठ भेद

(पूर्व पृष्ठ से)

अनुकूल आये हैं। आज इन ग्रन्थों के पठन पाठन में मध्य में ही कहीं व्याकरण आने से हम त्रास मानते हैं, इसका कुछ कारण है। जिस काल में ये ग्रन्थ हुए उस काल से हम इतने दूर हो गये हैं कि उस समय के साहित्यकारों को प्रतीत होनेवाली उपसर्ग, तद्धित, कृदन्त, अव्यय की अर्थच्छटाएँ आज हम नहीं समझ पाते। उनकी व्यङ्ग्यता आज हमारे ध्यान में नहीं आती। किन्तु आज भी यदि हम वही शब्दार्थसाहित्य मराठी के उदाहरणों के विवेचन करने का निश्चय करें तो मराठी के प्रत्यय, अव्यय, रूप आदि की व्यङ्ग्यता निःसंदेह तानी पड़ेगी और उसके लिए व्याकरण का ही आधार लेना पड़ेगा।

भारतीय साहित्यशास्त्र

उत्तरार्द्ध

अ ध्या य नौ वाँ

काव्यशरीर - शब्दार्थ विचार

साहित्यशास्त्र काव्य के
स्वरूप का विश्लेषण

करने के हेतु ही प्रवृत्त हुआ है। साहित्य के अन्य प्रकारों के समान काव्य भी शब्दार्थमय होता है। काव्य में शब्दार्थ प्रत्यक्ष सिद्ध होते हैं, वे हमारे समक्ष ही होते हैं। काव्य का पर्यवसान रसास्वादन में होता है, रसास्वादन अनुभवसिद्ध है। काव्य के ये दो घटक इस प्रकार स्वतंत्र रूप में सिद्ध हैं। इन दोनों के साथ काव्य के विवेचको को तीसरी भी एक बात प्रतीत हुई, वह यह कि शब्दार्थों का रसास्वादन में पर्यवसान होने के लिये काव्यगत शब्दार्थों में कुछ विशेषताएँ होनी चाहिए। ये विशेषतायें हैं, गुण और अलंकार। अतएव वामन का कथन है कि गुणालंकारों से संस्कृत शब्दार्थों को ही काव्य की सजा है। गुणालंकारों का स्वरूप आलंकारिकों ने अन्वयव्यतिरेक पद्धति से निश्चित किया है। इस प्रकार काव्य में शास्त्रतः विवेच्य किन्तु व्यवहारतः अविभाज्य (Logically distinguishable but actually inseparable) तीन घटक होते हैं — शब्दार्थ, रस और अलंकार। काव्यशास्त्र इनका स्वरूप एवं परस्पर संबंध बताता है। काव्यशास्त्र के सभी सिद्धान्त इन तीनों घटकों के अन्तर्गत आते हैं। अतः हम भी क्रम से इन घटकों की विवेचना करेंगे।

‘व्याकरणस्य पुच्छम्’

शब्दार्थों की विवेचना करने में व्याकरण, न्याय, और मीमांसा शास्त्र सम्मुख आते हैं। अपने मंदिर की सजाने में काव्यशास्त्र ने इन तीनों में से आवश्यक वस्तुएँ अपनायी हैं। किन्तु उनमें भी व्याकरणशास्त्र से काव्यशास्त्र का जितना संबंध रहा है उतना न्याय और मीमांसा से नहीं रहा। सभी महत्वपूर्ण बातों में काव्यशास्त्र ने व्याकरण का आश्रय किया है। सभी आलंकारिकों ने व्याकरणों का ‘बुध’ कहकर

आदर किया है। भामह से नागेशभट्ट तक के किसी भी अलंकारिक का ग्रन्थ देखने से व्याकरण का ऋण हर पृष्ठ पर प्रत्यक्ष होगा।

अतएव कहा जाता है कि अलंकारशास्त्र व्याकरण का पुच्छ है। एक अर्थ में यह ठीक भी है। 'व्याकरणस्य पुच्छम्' का अर्थ है व्याकरण का परिशिष्ट। व्याकरण शब्दों का साधुत्व और असाधुत्व निर्धारित करता है, परंतु अलंकारशास्त्र उसके भी आगे बढ़कर शब्दों की 'सम्यक् प्रयोगयोग्यता' निर्धारित करता है। व्याकरणशास्त्र ने शुद्ध निर्धारित किये शब्दों में से, विशिष्ट सदर्भ में कौनसा शब्द प्रयोगयोग्य है तथा कौनसा शब्द प्रयोगयोग्य नहीं है इस संबंध में नियम और निबंध अलंकारशास्त्र बताता है। श्रुतिकटु शब्द रौद्र में ठीक होगा किन्तु शृंगार में नहीं। 'रव' और 'नाद' दोनों शब्द समानार्थक हैं इस आधार पर 'मिहरव' और 'मडूकनाद' नहीं कहा जा सकता। रणित, कूजित, भणित, गजित आदि शब्द 'आवाज' के एक ही अर्थ में हैं किन्तु उनका प्रयोग करने में रुद्रट की निम्न कारिका का—

‘मजीरादिपु रणितप्रायान् पक्षिपु च कूजितप्रभृतीन्।

भणितप्रायान् मृगते मेघादिपु गजितप्रायान्।’

ध्यान रखना आवश्यक है। साराण, सम्यक् प्रयोग की दृष्टि से शब्दों की योग्यता एवं अयोग्यता निर्धारित करने का कार्य अलंकारशास्त्र करता है, अतएव वह व्याकरण का परिशिष्ट है।

इतना होने पर भी काव्यशास्त्र संबंधी व्याकरण के अधीन नहीं रहा। जहाँ तक बन सका उसका व्याकरण से मेल रहा। जहाँ नहीं बना वहाँ उसने व्याकरण का साथ छोड़ दिया एवम् अन्य शास्त्र की सहाय्यता से या स्वतंत्र रूप से अपना मार्ग निर्धारित किया। अन्ततः वह गह दंतनी मही निकली कि व्याकरण को भी काव्यशास्त्रान्तर्गत सिद्धान्तों को स्वीकार करना पड़ा। काव्यशास्त्र ने अभिधा के लिये व्याकरणशास्त्र का आश्रय लिया किन्तु व्याकरण को लक्षणा स्वीकार न होने से लक्षणा विचार में उसने मीमामा से सहाय्यता ली। मीमामा और न्याय को व्यञ्जना स्वीकार नहीं है, प्रत्युत काव्यशास्त्र व्यञ्जना वृत्ति मानता है। अतः व्यञ्जना की सिद्धि के लिये उसने अपने स्वतंत्र मार्ग का अवलंब किया। व्याकरण की आरम्भकालीन स्थिति में व्यञ्जना का दर्शन नहीं होना। किंतु काव्यशास्त्र ने व्यञ्जना की सिद्धि करने पर व्याकरण को भी उसे मानना पड़ा। नागेशभट्ट की 'परमलघुमजूषा' में यह स्पष्ट हो जाता है। “शक्तिद्विविधा—प्रसिद्धा, अप्रसिद्धा च। आमन्दबुद्धिवेद्यात् प्रसिद्धात्व, सहृदयमात्रवेद्यात्वम् अप्रसिद्धात्वम्” स्पष्ट है कि इस वचन में कही गयी

अप्रसिद्धा शक्ति व्यजना ही है। अप्रसिद्ध शक्ति की विवेचना में ही “ननु व्यजना नाम क पदार्थ” इस प्रकार प्रश्न उपस्थित करते हुए नागेश ने व्यजना की काव्यशास्त्र-समत परिभाषा दी है और यह भी दर्शाया है कि भर्तृहरि आदि वैयाकरणों ने निपातो की द्योतकता एवं स्फोट की व्यजकता किस प्रकार बतायी है और अतः स्पष्ट रूप से अपना मत अंकित किया है कि, “वैयाकरणानामपि एतत्स्वीकार आवश्यक।” नागेशभट्ट एक निपुण वैयाकरण थे, साथ साथ वे एक रसिक आलंकारिक भी थे। अतः उनके इस मत का विशेष महत्त्व है। उन्होंने साहित्यशास्त्र में व्याकरण का महत्त्व पहचाना और उसी तरह साहित्यशास्त्रीय सिद्धान्त का व्याकरण की दृष्टि से क्या महत्त्व है इसकी भी जाँच की। अतएव केवल व्याकरण के अधीन होकर अलंकार के नीरस भेद करने वाले आलंकारिकों पर वे ढोप लगाते हैं, और उसी प्रकार वैयाकरणों को भी साहित्यशास्त्रीय व्यजना का महत्त्व समझाते हैं। मजूपा में नागेशकृत व्यजनानिरूपण तो अलंकारशास्त्र की व्याकरण पर अन्तिम विजय है।

साहित्यशास्त्र में पदवाक्यविवेक

व्याकरण के अनुसार काव्यशास्त्र ने भी पदवाक्यविचार किया है। उसे देखने से व्याकरण की अपेक्षा काव्य का विशेष सहज ही विदित हो जाता है। साहित्य दृष्टि से पदवाक्यविवेक करते हुए राजशेखर ‘काव्यमीमांसा’ में कहते हैं—“व्याकरण-शास्त्र द्वारा माधु निर्धारित किया गया शब्द अभिधानादि कोषों में निर्दिष्ट होता है। किसी शब्द का जो अभिधेय है वह उस शब्द का अर्थ है। वह शब्द तथा उसका अर्थ दोनों मिलकर पद होता है (१)।” पद की यह परिभाषा व्याकरणशास्त्रीय नहीं है। न्यायशास्त्रीय है। व्याकरण कहता है—‘सुप्तिङन्त पदम्’ परन्तु न्यायशास्त्र का पद के सन्तुष्ट में कथन, ‘शक्त पदम्’—अर्थयुक्त शब्द ही पद है। काव्य में प्राप्त पदों के पाँच भेद होते हैं—सविभक्तिक, समास, तद्धित, कृदन्त एवं क्रियापद। कतिपय कवियों के काव्य में विगिष्ट पदों के प्रयोग करने की प्रवृत्ति पायी जाती है। राजशेखर ने ऐसी कुछ प्रवृत्तियों का उल्लेख किया है। वैदर्भीय कवि सुप् विभक्ति से अर्थ कथन करना पसंद करते हैं, गौड ममामप्रिय होते हैं, दाक्षिणात्य अधिकतर तद्धितों का प्रयोग करते हैं, उत्तर के लेखक कृदन्त रूप पसंद करते हैं और इष्ट धातुओं का प्रयोग तो सभी करते हैं। इन पाँच प्रवृत्तियों का उपयोग कवि जब किसी विशेष के अनुसार करता है तभी वाक्य में शोभा आती है। महाकवि और काव्यज्ञों की रचना

१. व्याकरणस्मृतिनिर्णीत शब्द निरुक्तनिघटाभिनिर्दिष्ट । तदभिधेयोऽर्थ । तौ पदम्

—का भी पृ २१

में इस प्रकार की विशेषताएँ पग पग पर पायी जाती हैं। इतना ही नहीं और तो और उनकी इस प्रकार की विशिष्ट रचना के कारण हि भाषा के सौंदर्य में निरन्तर वृद्धि होती रहती है। (२)

वह पदसदभ (पदरचना) — जिसमें वक्ता का आशय ग्रथित रहता है — वाक्य है। (पदानामभिधित्साग्रथनाकर सदभं वाक्यम्)। वाक्य में क्रियापदों की सख्या एवं उनके स्थानों को लेकर राजशेखर ने वाक्यों के दस भेद दिये हैं। उन भेदों की विवेचना का यहाँ कोई प्रयोजन नहीं है, किन्तु उदाहरण के लिए निम्न एक भेद देखिए “समुद्रमथन समाप्त होने पर देवो ने तथा असुरों ने ब्रह्माजी का जयजयकार किया, उनकी पूजा की, सम्मान किया, उन्हें अग्नेसर के रूप में स्वीकार करते हुए उनकी वदना की (३)।” यहाँ पाँच क्रियापद मिलकर एक वाक्य हुआ है। ‘जितने क्रियापद उतने ही वाक्य’ वाला व्याकरणशास्त्र का नियम यहाँ लागू नहीं होता। क्रियापद कितने ही क्यों न हों, कारकसमूह यदि एकाकार है और सब कारक मिलकर वक्ता का एक ही आशय पूर्ण रूपसे ग्रथित होता है तो वह एक ही वाक्य है (४)। उपर्युक्त उदाहरण में देवासुरों की पाँच भिन्न भिन्न क्रियाएँ पाँच क्रियापदों से दर्शायी गयी हैं। किन्तु इन सब के द्वारा श्रम की सार्थकता का आनन्द — यह एक ही अर्थ प्रतीत हो रहा है। अतः एव यहाँ क्रियापद पाँच होने पर भी वाक्य एक ही रहा है।

वाक्य के स्वरूप के सबन्ध में ये दो मत ‘भोज ने’ ‘शृंगारप्रकाश’ में विस्तार से विवेचित किये हैं, और उसमें से ‘एकतिङ्’ वाक्य की अपेक्षा एकार्थपर वाक्य वाला मत ही उपादेय क्यों है इसकी विवेचना की है। वाक्य के सबन्ध में स्वयम् वैयाकरणों में ही एकाख्यात (एकतिङ्) वाक्य और अनेकाख्यात वाक्य इस प्रकार दो भेद पाये जाते हैं। अधिकांश वैयाकरण तथा वार्तिककार ‘एकतिङ् वाक्यम्’ अर्थात् जितने क्रियापद उतने वाक्य होते हैं इस मत के थे, किन्तु स्पष्ट है कि स्वयम्

२ विशेषलक्षणविदां प्रयोगा प्रतिभान्ति ये।

आख्यातरादिस्तैरेव प्रत्यहं ह्युपचायते ॥ — का. मी. पृ. २२

३. देवासुरास्तमथ मन्त्रगिरा विरामे पद्मासन जयजयेति बभाषिरे च।

द्राग् भेजिरे च पारितो बहुमेजिरे च स्वाग्नेसर विदधिरे च ववन्दिरे च ॥ का. मी. पृ. २३

४ “आख्यातपरतत्रा वाक्यवृत्तिः अतो यावदारव्यातमिह वाक्यानि” इत्यान्वायां, एका कातरया कारकग्रामस्य, एकार्थतया च वाचोवृत्ते, एकमेवेदं वाक्यम् इति यायावरीयः।—

का. मी. पृ. २३

प्राचीन आचार्यों का विचार था कि जितने क्रियापद होते हैं उनमें ही वाक्य भी होते हैं, और राजशेखर की राय है कि एक अभिप्राय से एक वाक्य बनता है।

पाणिनि का अनेकाख्यात वाक्य से भी अभिप्राय था (५)। भोज ने पाणिनि और वार्तिककार के मतों का ऊहापोह करके निर्णय किया कि वार्तिककार का 'एकतिङ् वाक्यम्' यह वाक्यलक्षण स्वरूपतः केवल पारिभाषिक है। इस लक्षण से लौकिक व्यवहार सिद्ध नहीं होता। अतः व्यवहार दृष्टि से उसकी उपेक्षा करनी चाहिए (६)। व्यवहार में अनेकाख्यात वाक्य भी देखा जाता है, अतः काव्यशास्त्र में भी उसीसे अभिप्राय है। अतएव भोज का कथन है कि काव्य की दृष्टि से वाक्य का लक्षण "एकार्थपर पदसमूह वाक्यम्।" अर्थात् जिससे एक आशय प्रकट होता है वह एक वाक्य (फिर उसमें कितने ही तिङन्त क्यों न हों) इस प्रकार ही करना चाहिए।

पद और वाक्य के सम्बन्ध में इस काव्यशास्त्रीय विवेचन पर ध्यान देने से एक तथ्य स्पष्टतया विदित होता है। काव्यशास्त्र में किया गया यह लक्षण व्याकरण-शास्त्रीय न होकर न्यायशास्त्रीय (Logical) है। काव्यस्थित वाक्य पारिभाषिक अर्थ में वाक्य (Sentence) नहीं होता, प्रत्युत वह अभिधान (Predication, Statement) होता है। उसमें पद सुबन्त या तिङन्त न होकर वाक्यावयव है। जितनी कल्पना या जितना आशय कवि एक साथ प्रकट करना चाहता हो उतने आशय को व्यक्त करने वाला पदसदृश या पदरचना ही वाक्य है। काव्यस्थित वाक्यार्थ होता है—एक संपूर्ण विचार या संपूर्ण कल्पना। एक संपूर्ण विचार का अथवा कल्पना का वाचक एक वाक्य होता है, परिभाषा की दृष्टि से उसमें आख्यात कितने ही क्यों न हों। न्यायशास्त्र में कहा जाता है 'Judgement is a unit of thought' काव्यशास्त्र में भी कहा जा सकता है कि 'An idea is a unit of thought' तर्कशास्त्र में वाक्य Judgement का वाचक होता है, तो काव्य में वाक्य का अभिधेय Idea होती है। काव्य में प्रयुक्त इस प्रकार के वाक्य के लिए ही वचन शब्द है। (वाक्य वचन व्याहरन्ति)। वचन का अर्थ है उक्ति। काव्यशास्त्र में वाक्य, वचन, उक्ति समानार्थक हैं। इस उक्ति में यदि कोई विशेष हो तो वह काव्य होता है। (उक्ति विशेष काव्यम्)।

५ 'तिङ्तिङ्' (८।१।२८) इस पाणिनीय सूत्र पर भाष्य देखिये। 'शृंगारप्रकाश' के तृतीय प्रकाश में भी इस पर विवेचन है।

६ 'तदेव' सूत्रकारस्य भाष्यकारस्य च दर्शनेऽस्ति क्रियाया क्रियान्तरेण सवधः। वार्तिककारस्तु युष्मदस्मादादेशनिघाताद्यर्थम्, आख्यात साव्ययकारकाविशेषण वाक्यम्, 'एकतिङ् वाक्यम्' इत्यन्येदेव लौकिकात् पारिभाषिक वाक्यलक्षणमारभते। न च तेन लौकिको व्यवहार सिद्ध्यति, इत्युपेक्ष्यते।

—'शृंगारप्रकाश'

वाक्यगत पदों के वैशिष्ट्य

वक्ता, का आशय ग्रथित करनेवाला अथवा एक संपूर्ण अर्थ कथन करनेवाला पदों का सदर्थ अथवा समूह, इसीको काव्य की दृष्टि से वाक्य की सज्ञा है। इस पद-सदर्थ में या पदसमूह में कतिपय विशेष होता आवश्यक है। जिन पदों का वाक्य बना है उनमें योग्यता, आकाक्षा तथा सन्निधि के धर्म अपेक्षित हैं। वाक्य में जो पद प्रयुक्त होने हैं उनके अर्थ एक दूसरे के लिए योग्य होने चाहिए। उन वस्तुओं को एकत्रित करने में कोई कठिनाई नहीं होनी चाहिए। अन्यथा वह वाक्य नहीं होगा। उदाहरणार्थ 'अग्निना मिञ्चति' यह वाक्य नहीं है, क्योंकि 'अग्नि' यह वस्तु और सेचन किया इन दोनों में सामंजस्य नहीं है। किन्तु 'पयसा मिञ्चति' यह वाक्य है, क्योंकि उसमें निर्दिष्ट वस्तुएँ एक दूसरे के लिए योग्य मिश्र होती हैं, बाधक नहीं। योग्यता को पदों में परस्परवाद कहा जा सकता है। शास्त्रकारों ने योग्यता का लक्षण "पदानां परस्परसम्बन्धे बाधाभावः" अथवा 'अर्थबाध' किया है। (वाक्यार्थ की पूर्ति के लिए) पदों में जो परस्पर आवश्यकता होती है वह है आकाक्षा। वक्ता के मन में जो अर्थ है उसे समझने के लिए जितने पद आवश्यक हैं वही साकाक्ष होते हैं। श्रोता की जिज्ञासा (प्रतिपत्तुजिज्ञासा) को आकाक्षा कहते हैं। वाक्य में जिस पद का अभाव होने पर श्रोता की जिज्ञासा बनी रहेगी (प्रतीतिपर्यवसानविरह) तथा उस जिज्ञासा की पूर्ति के लिए जिस पद की आवश्यकता होगी वह पद साकाक्ष होता है। इस दृष्टि से भीमासको का वाक्यलक्षण देखना ठीक होगा। जैमिनि कहते हैं—'अर्थैकत्वादेक वाक्य साकाक्ष चेद्विभागे स्यात्'। जिस पदसमूह के द्वारा अर्थ की एकता की प्रतीति होगी उसी पदसमूह का वाक्य बनता है, फिर उसमें कितने ही पद आवश्यक क्यों न हों। (अर्थैकत्वादेक वाक्यम्) किन्तु अमुक सन्ध्या में ही पद वाक्य के लिए आवश्यक है यह निश्चय कैसे किया जाय? इस पर जैमिनी का कथन है कि उस पदसमूह का विभाग करने पर यदि उसका एक एक अंग अर्थतः अधूरा रहा तथा पूरा होने के लिए उसे अलग किये हुए अंग की आवश्यकता प्रतीत हुई (साकाक्ष चेत् विभागे स्यात्) तो समझना चाहिये कि वे सभी पद उस वाक्य के लिए आवश्यक हैं। साकाक्ष पद वाक्य का अंग है, इसके विपरीत निराकाक्ष पद वाक्य की दृष्टि से अनावश्यक है। वाक्य के लिए आवश्यक तीसरी बात है 'सन्निध्य'। वाक्यगत पदों का योग्य और साकाक्ष होना तो आवश्यक है ही किन्तु उनका अविलंब उच्चारण भी आवश्यक है (पदानामविलंबेनोच्चारण सन्निधि); अन्यथा वाक्यार्थ की प्रतीति में खण्ड होगा एवं वाक्य के लिए आवश्यक प्रतीति की एकता न रहेगी। अतएव शास्त्रकारों ने आसत्ति का लक्षण 'आसत्तिः बुद्ध्यविच्छेदः' किया है।

उपर्युक्त तीन धर्मों में से 'सान्निध्य' पदों का साक्षात् धर्म है। योग्यता और आकाक्षा साक्षात् पदधर्म नहीं हैं। योग्यता पदार्थों का धर्म है, पदों का नहीं। आकाक्षा श्रोता का आत्मधर्म है। वह पदों का या पदार्थों का धर्म नहीं है। किन्तु उपचार से योग्यता एवं आकाक्षा भी पदों के धर्म माने जाते हैं (७) ।

वाक्य और महावाक्य

पूर्व जिस वाक्य का स्वरूप हमने देखा वह पदोच्चयरूप या पदसमूहरूप वाक्य है। किन्तु वाक्य का इससे भिन्न और भी एक प्रकार है। उसे 'महावाक्य' कहते हैं। जिस प्रकार आकाक्षा, योग्यता तथा सान्निध्य के धर्मों से पद युक्त होते हैं उसी प्रकार वाक्य भी परस्पर युक्त हो सकते हैं। उपर्युक्त तीन धर्मों से युक्त पद-समूह का जिस प्रकार वाक्य बनता है एवं उसमें अर्थैकत्व होता है उसी प्रकार इन धर्मों से युक्त वाक्य समुच्चय में भी अर्थैकत्व होता है। अतएव ऐसे वाक्यसमुच्चय के लिए 'महावाक्य' की सज्ञा है। विश्वनाथ कहते हैं —

वाक्य स्याद् योग्यताकाक्षासत्तियुक्त पदोच्चय । .

वाक्योच्चयो महावाक्यमित्थ वाक्य द्विधा मतम् ॥ (२।१)

महावाक्य के उदाहरण के रूप में विश्वनाथ ने रामायण, रघुवंश आदि काव्यों का निर्देश किया है। इसका अर्थ यह होता है कि सम्पूर्ण काव्य एक महावाक्य ही है।

राजशेखर ने कहा है कि वक्ता के मन के अर्थ को ग्रथित करने वाला पदों का सदर्थ वाक्य है, इसके अनुसार कह सकते हैं कि कवि के मन के अर्थ को ग्रथित करने-वाला वाक्यसदर्थ महावाक्य है। वामन ने तो काव्य, नाट्य आदि के लिए 'सदर्थ' शब्द का ही प्रयोग किया है। (सदर्थेषु दशरूपक श्रेय)। संपूर्ण काव्य में कवि किसी एक ही अर्थ को कथन करता है। उस एक अर्थ की दृष्टि से जब हम उस काव्य में स्थित अन्यान्य तत्त्वों की जाँच करते हैं तब हम उनमें पारस्परिक योग्यता एवं आकाक्षा की ही अपेक्षा करते हैं। पदों की योग्यता एवं आकाक्षा के कारण हमें वाक्यार्थ का बोध होता है। इसी प्रकार वाक्यों की परस्पर योग्यता एवं आकाक्षा के कारण महा-वाक्यार्थ का बोध होता है। वाक्य में प्राप्त पद पृथक् रूप में भिन्न अर्थ के होते हैं, किन्तु वाक्य में जब उनका समुच्चय होता है तब उस समुच्चय के द्वारा उन सभी पदार्थों के अतिरिक्त एक विशिष्ट वाक्यार्थ हमें ज्ञात होता है। इसी प्रकार भिन्न

७ आकाक्षायोग्यतयोरात्मधर्मत्वेऽपि पदोच्चयधर्मत्वमुपचारात् । साहित्यदर्पण २।१ वृत्ति

भिन्न वाक्यों के समुच्चय के द्वारा उन वाक्यों के अर्थों से सर्वथा भिन्न एक महावाक्यार्थ प्रतीत होता है। काव्यशास्त्रस्थित महाकाव्य की यह कल्पना साहित्य पंडितों की मनगढन्त बात नहीं है। उन्होंने यह भीमासको से ली है (८)। एव काव्यशास्त्र में उसका उपयोग किया है। इस कल्पना का काव्यशास्त्र की रचना में बहुत बड़े प्रमाणपर उपयोग हुआ। महावाक्यस्थित तत्त्वों की 'योग्यता' वही है जो काव्यस्थित तत्त्वों की 'सम्भवनीयता' है। एव आकाक्षा उन तत्त्वों की अपरिहार्यता है। काव्य के तत्त्वों की सम्भवनीयता एव अपरिहार्यता का विवेचन ही उचितानुचित विवेक है, तथा इस प्रकार का विवेक करना ही काव्यशास्त्रान्तर्गत गुणदोष प्रकरणों का प्रयोजन है।

नैयायिकों की पद की व्याख्या—'शक्त पदम्' आलंकारिकों ने भी अपनायी। शक्त का अर्थ है बोधक शक्ति से युक्त। वर्णसमुदायरूप शब्द में अर्थ का बोध कराने वाली जिस शक्ति का अनुभव होता है उसीको शक्ति, वृत्ति या व्यापार कहते हैं। साहित्यशास्त्र के संस्कृत ग्रंथों में इस वृत्ति पर विचार हुआ है। (९)

काव्यशास्त्र में शब्द की अर्थबोधक शक्ति—अभिधा, लक्षणा तथा व्यञ्जना इस प्रकार त्रिरूप मानी गयी है। इनकी विवेचना आगे प्रकरणों की जावेगी। इनके अतिरिक्त तात्पर्य नामक एक चौथी वृत्ति भी कतिपय भीमासक और साहित्यिक मानते हैं। अभिधा आदि तीन वृत्तियों से शब्दों का अर्थ ज्ञात होता है, तो तात्पर्य वृत्ति से वाक्यों का अर्थ ज्ञात होता है। शब्दों का अपना स्वतंत्र अर्थ होता है। शब्दों में जब वाक्य बनता है तो वाक्य का भी एक स्वतंत्र अर्थ होता है। यह वाक्यार्थ वाक्यगत शब्दों के द्वारा ही मपन्न होता है किन्तु फिर भी वह उन शब्दार्थों से भिन्न तथा स्वतंत्र होता है। अर्थात् यह वाक्यार्थ केवल शब्द सबद्ध अभिधा आदि व्यापारों के द्वारा ज्ञात नहीं होता है। उसके लिए एक पृथक् शक्ति ही माननी होगी। वाक्य के अर्थ की बोधक यह शक्ति 'तात्पर्यवृत्ति' है। हम पूर्व देख चुके हैं कि वाक्यबोध के लिए आकाक्षा, योग्यता एव सानिध्य के धर्म आवश्यक हैं। इन तीन धर्मों के योग से तात्पर्यवृत्ति होती है। आकाक्षा, योग्यता तथा सन्निधि के कारण पदार्थों का

८. प्रसिद्ध भीमासक कुमारिलभट्ट ने महावाक्य के संबन्ध में कहा है—

स्वार्थबोधे समाप्तानामङ्गागित्वव्यपेक्षया ।

वाक्यानामेकवाक्यत्व पुनः संहृत्य जायते ॥

इस व्यवहार में 'एकवाक्यता' शब्द का प्रयोग करते हैं, इस में भी यही अभिप्राय है।

९ 'काव्यप्रकाश', 'साहित्यदर्पण' एवं 'रसगंगाधर'— इन ग्रंथों में वृत्तियों पर विचार है। इनके अतिरिक्त स्वतंत्र रूप में इस विषय पर दो ग्रन्थ और हैं, मुकुलभट्टकृत 'अभिधावृत्तिमातृका' तथा मम्मटकृत 'शब्दव्यापारीविचार'।

समन्वय होने पर वाक्यार्थ प्रकट होता है, जो उन पदार्थों से पृथक् होता है एव जिसका एक विशेष स्वरूप होता है (१०)। सारांश, तात्पर्यवृत्ति का कार्य है—अभिधा आदि शब्दवृत्तियों के द्वारा जिनका बोध हुआ है ऐसे पद-अर्थों में पारस्परिक सबन्ध दर्शा कर तद्द्वारा वाक्यार्थ का बोध कराना अर्थात्-वाक्यार्थ ही तात्पर्यार्थ है एव वाक्य तात्पर्यार्थ का वाचक है (११)।

वाक्यार्थबोध अभिहितान्वयवाद

भाट्टमीमांसक, नैयायिक तथा वैशेषिक तात्पर्यवृत्ति स्वीकार करते हैं। उनका विचार इस प्रकार है। शब्दों से हमें शब्दशक्ति के द्वारा पद-अर्थों का ज्ञान होता है। शब्दों से ज्ञात हुए (अभिहित) पद-अर्थों का अन्वय होता है और इस अन्वय के द्वारा हमें वाक्यार्थ ज्ञात होता है (१२)। इनका कहना ठीक तरह से समझने के लिए एक उदाहरण ले। 'घट करोति' यह एक वाक्य है। मीमांसकों के मत के अनुसार हर वाक्य का पर्यवसान क्रियाबोध में होता है, अर्थात् हर वाक्य किसी क्रिया के विषय में कुछ बताता है। अतः उपर्युक्त वाक्य का अर्थ हुआ घट रूप कर्म से सबद्ध क्रिया (घटाश्रयकर्मत्वाश्रिता क्रिया)। इस वाक्य में भी दो अंश हैं। 'घटम्' तथा 'करोति'। 'करोति' पद क्रिया का वाचक है। 'घटम्' पद के भी दो अंश हैं। 'घट' यह प्रकृति और 'अम्' प्रत्यय। इनमें से घट शब्द से 'घडा' नामक वस्तु का ज्ञान होता है। 'अम्' प्रत्यय कर्मत्व का या कर्म का वाचक है। अतः 'घटम्' पद का अर्थ हुआ 'घटाश्रित कर्मत्व' अथवा घट रूप कर्म। इस प्रकार 'घटम्' अर्थात् 'घटाश्रित-कर्मत्व' एवम् 'करोति' अर्थात् क्रिया ये दो अर्थ ज्ञात होने पर, इन दोनों पदार्थों में ('घटाश्रितकर्मत्व' तथा 'क्रिया' इन दोनों में) सबन्ध दर्शाने के लिए इस वाक्य में कोई शब्द नहीं है। उन उन पदों के उन उन अर्थों का ज्ञान हमें अभिधावृत्ति के द्वारा हुआ। यहाँ अभिधा का काम समाप्त हुआ। फिर यह सबन्ध कैसे ज्ञात होगा? अभिहितान्वयवादियों का कहना है कि यह संबन्ध 'तात्पर्य' नामक स्वतन्त्र वृत्ति से ज्ञात होता है। यह तात्पर्यवृत्ति योग्यता, आकाक्षा एव सन्निधि के द्वारा प्रवृत्त होती है तथा पदों के द्वारा बोधित पदार्थों में जो सबन्ध है उसका बोध कराती है। तात्पर्य-

१० आकाक्षा-योग्यता-सन्निधिवशात् पदार्थानां समन्वये तात्पर्यार्थो विशेषवपु आपदार्थोऽपि वाक्यार्थं समुल्लसति।—कान्यप्रकाश

११ तात्पर्यार्थस्या वृत्तिमाहु पदार्थान्वयबोधने।

तात्पर्यार्थं तदर्थं च वाक्यं तद्वद्वोधकम् ॥ —साहित्यदर्पण, (२।२०)

१२ “अभिहितानां स्वस्ववृत्त्या प्रतिपादितानामर्थानाम् अन्वय इति वदन्ति ये ते अभिहितान्वयवादिनः”। इस प्रकार इनका अन्वर्थक नामाभिधान है।

वृत्ति से बोधित होनेवाला यह अर्थ 'तात्पर्यार्थ' है एव वाक्य इस 'तात्पर्यार्थ' का बोधक होता है (१३)।

अभिहितान्वयवाद के दो विशेष ध्यान में रखने चाहिए। इनके मत में पदों के द्वारा केवल जाति का बोध होता है। 'घट करोति' इस वाक्य में 'घटम्' पद के द्वारा यह घट या वह घट ऐसा बोध नहीं होता प्रत्युत घटत्व जाति का बोध होता है। 'करोति' पद के द्वारा भी सामान्य क्रिया का ही बोध होता है। तात्पर्यवृत्ति के द्वारा इन सामान्य अर्थों में सबन्ध बन लाया जाता है। दूसरी एक बात यह भी है कि तात्पर्यवृत्ति पदार्थों में सबन्ध दर्शाती है, पदों में पारस्परिक सबन्ध नहीं दर्शाती। 'घट' प्रकृति और 'अम्' प्रत्यय इन दोनों में आश्रयाश्रयिभावसबन्ध है। यह सबन्ध तात्पर्यवृत्ति में ज्ञात नहीं होता अपितु प्रकृति और प्रत्यय की समीपता से ही ध्यान में आता है (१४)।

वाक्यार्थबोध अन्विताभिधानवाद

उपर्युक्त मत के ठीक विपरीत अर्थ प्राभाकर मीमांसकों का है। वे तात्पर्यवृत्ति को स्वीकार नहीं करते। उनका कथन इस प्रकार है—हमारे ध्यान में शब्दों का अर्थ आता है तो स्वतन्त्र रूप से नहीं आता, अतएव पहले पदार्थों का स्वतन्त्र रूप में बोध तथा उसके अनन्तर उन पदार्थों में परस्पर अन्वय समझने के लिए तात्पर्यवृत्ति ऐसी प्रक्रिया मानना ठीक नहीं। हम पदार्थों का जो अर्थ समझते हैं वह अन्वित दशा में ही समझते हैं। अपने कथन की पुष्टि के लिए वे वृद्धव्यवहार के अनुभव का उदाहरण उपस्थित करते हैं। कोई वृद्ध किसी युवक से कहता है कि 'बैल को ले आओ'। वृद्ध का यह कहना बालक भी सुनता है। साथ ही वह बालक देखता है कि वह युवक किसी विशिष्ट रूप वाले प्राणी को ला रहा है। इस बात को देख कर बालक मन में यह समझता है कि वृद्ध के कहने का अर्थ वह बैल को लाने की क्रिया है। कुछ समय के बाद वृद्ध कहता है, 'बैल को ले जाओ, घोड़े को ले आओ।' इन वाक्यों को भी वह बालक सुनता है एव इन वाक्यों के अनुसार होनेवाली क्रियाएँ भी उस बालक के

१३ अभिधायी-पदैकपदार्थबोधनाविरमात् वाक्यार्थरूपस्य पदार्थान्वयस्य बोधिका तात्पर्यं नाम वृत्तिः । तदर्थश्च तात्पर्यार्थः । तद्वैधेयकं च वाक्यम् । इति अभिहितान्वयवादिना मतम् ।— साहित्यदर्पण, २।२० वृत्ति

१४. कुमारिल भट्ट और उनके अनुयायी तात्पर्यवादी हैं। उन्होंने अपने मत के लिए 'तद्भूतानां क्रियार्थेन समान्नायः अर्थस्य तन्निमित्तत्वात्' (१-१-२५) इस मीमांसासूत्र के शाबरभाष्यपर आधारित है।

समझ होती रहती है। वाक्य वाक्य का एक एक क्रिया रूप सबन्ध उसे इस प्रकार ज्ञात होता रहता है और उसीसे उसे बैल, घोडा आदि पदार्थों का भी ज्ञान होता रहता है। किन्तु यह ज्ञान अथवा पदार्थबोध उसे केवल सामान्य रूप में होता है यह बात नहीं तो वह किसी क्रिया से सबन्धित या अन्वित दशा में ही होता है। अब बात यह है कि किसीको भी किसी क्रिया में प्रवृत्त करना हो या उससे निवृत्त करना हो तो वाक्य का ही प्रयोग करना पड़ता है। केवल शब्दों से या पदों से वह प्रवृत्ति या निवृत्ति नहीं होती। अतएव शब्दों का अर्थ जो हम समझते हैं वह स्वतन्त्र रूप में शब्दों के द्वारा न समझ कर, वाक्य में उनका जो प्रयोग एव सबन्ध है उसीके द्वारा समझते हैं। इसी लिये प्रभाकर का कथन है कि पदार्थबोध अन्वित अवस्था में ही होता है। पहले पदार्थ समझ कर बाद में उसका अन्वय ज्ञात होता है, ऐसी बात नहीं। अतएव अन्वयबोध के लिए तात्पर्यवृत्ति मानने का भी कोई कारण नहीं है (१५)। इन मीमांसकों को अन्विताभिधानवादी कहते हैं क्योंकि इनका मत है वाक्य में अन्वित पदार्थों का ही शब्दों के द्वारा अभिधान होता है (१६)।

इन दोनों मतों का समुच्चय

‘अभिधावृत्तिमातृका’ में मुकुल भट्ट ने एव ‘शब्दव्यापारविचार’ में मम्मट ने इन दोनों मतों का समन्वय किया है और उसे ‘तत्समुच्चय’ कहा है। इस समुच्चय का स्वरूप इस प्रकार है—‘पदों का अपना अपना सामान्यभूत वाच्य अर्थ होता है। किन्तु वाक्यों में पदार्थ परस्परान्वित ही होते हैं। इस प्रकार केवल पदों की अपेक्षा से अभिहितान्वयवाद उपपन्न होता है, तो वाक्य की अपेक्षा से अन्विताभिधानवाद उपपन्न होता है (१७)।

वाक्यार्थबोध : अखण्डार्थवाद

वाक्यबोध के विषय में वेदान्तियों की अपनी अलग उपपत्ति है। वेदान्त में महावाक्य परब्रह्म का बोध कराते हैं। 'सत्य ज्ञानमनन्त ब्रह्म', 'एकमेवाद्वितीय

१५ काव्यप्रकाश, पञ्चमोऽङ्कात्

१६ अन्वितस्य अर्थान्तरसंबद्धस्य अर्थस्य अभिधानं प्रतिपादन शब्देन क्रियते इति ये वदन्ति ते अन्विताभिधानवादिनः ।

१७ अन्येषां मते तु पदानां तत्तत्सामान्यभूतो वाच्योऽर्थः । वाक्यस्य तु परस्परान्विताः पदार्थाः । इति पदपेक्षया अभिहितान्वयः, वाक्यपेक्षया तु अन्विताभिधानम् । एवं च तयोः अभिहितान्वयान्विताभिधानयोः समुच्चयः इति ।—अभिधावृत्तिमात्रका

ब्रह्म, 'नेह नानास्ति किञ्चन' इत्यादि श्रुति वाक्यों से उत्पन्न अखण्ड बुद्धि के द्वारा इन वाक्यों का परब्रह्मात्मक अर्थ ज्ञात होता है (१८)। अखण्ड बुद्धि का अर्थ है अखण्ड ज्ञान। वह अखण्ड ज्ञान अखण्ड वाक्य से ही निर्माण होता है। वास्तव में वाक्य ही अर्थ का बोधक है। वाक्य के पद, वर्ण, आदि विभाग कल्पना मात्र है (१९)।

अखडार्थ बोध का स्वरूप सक्षेप में इस प्रकार बताया जा सकता है। 'गाम् आनय'। इस वाक्य में 'गाम्' तथा 'आनय' इन पदों के अर्थ स्वतंत्र रूप में उपस्थित होने पर आकाक्षा, योग्यता एवं सन्निधि के कारण जो वाक्यार्थ ध्यान में आता है उसीको वेदान्त में 'ससर्ग' कहा है। 'तत्त्वमसि' आदि महावाक्यों का अर्थ करने में इस ससर्ग का कोई उपयोग नहीं। 'नील महत् सुगन्धि उत्पलम्'। इस वाक्य का अर्थ है नीलत्वादि विशिष्ट उत्पल का बोध। इस प्रकार के वाक्य से विशिष्ट पदार्थ का बोध होता है। किन्तु श्रुतिगत महावाक्यों के सबन्ध में यह प्रकार नहीं होता। श्रुतिगत महावाक्यों का अर्थ अखण्डैकरस अर्थात् स्वगतादिभेदशून्य लेना पड़ता है। इस सबन्ध में आचार्य वाक्यवृत्ति में कहते हैं

ससर्गो वा विशिष्टो वा वाक्यार्थो नात्र समतः ।
अखण्डैकरसत्वेन वाक्यार्थो विदुषा मतः ॥

इस अखण्डैकरसवृत्ति में स्वतंत्र पदों के या उनके अन्वय के (अभिहितान्वय-वाद) अथवा विशिष्ट पदार्थों के (अन्विताभिधानवाद) अस्तित्व का या स्वतंत्र सत्ता का वास्तव में भान ही नहीं होता है। अखण्डैकरसत्व ही ब्रह्मानुभाव का स्वरूप होने से, ससर्ग अथवा विशिष्ट वृत्ति के लिए जिन स्वगतादि भेदों को स्वीकार करना पड़ता है वे कल्पित ही होते हैं अतएव तद्बोधक पद भी कल्पित ही होते हैं। जिस प्रकार पदों की दृष्टि से वर्णों की अनित्यता होती है उसी प्रकार वाक्यों की दृष्टि से पदों की अनित्यता होती है।

वेदान्तियों के इस अखण्डार्थबोध को स्फोटवादी वैयाकरणों ने स्वीकार किया है। उनकी दृष्टि से अखण्डबुद्धिनिर्ग्राह्य स्फोट ही वास्तव में वाक्यार्थ है और वही

१८. अवशिष्टमपर्यायानेकशब्दप्रकाशितम् ।

एक वेदान्तनिष्णाता तमखण्ड प्रपदिरे ॥

१९. "अनवयवमेव वाक्य अनाद्यविद्योपदर्शितालीकपदवर्णाविभागम् अस्या निमित्तम् ।"
इस प्रकार श्री व्यासजी ने कहा है ।

सत्य भी है। ऐसे वाक्य का व्याकरण में जो पदपदार्थविभाग या प्रकृतिप्रत्यय विभाग किया जाता है वह व्युत्पत्तिदशात्क ही सीमित है और कल्पना मात्र है। भर्तृहरि 'वाक्यपदीय' में कहते हैं

ब्राह्मणार्थो यथा नास्ति कश्चिद् ब्राह्मणकम्बले ।
देवदत्तादयो वाक्ये तथैव स्युर्निरर्थका ॥

ब्राह्मणकबल का अर्थ है ब्राह्मण के लिए लाया हुआ कम्बल। इस शब्द का उच्चारण करते ही हमारे समक्ष कबल उपस्थित होता है। किन्तु कम्बल के साथ साथ ब्राह्मण उपस्थित नहीं होता। इस समय ब्राह्मण सबन्ध विशिष्ट कम्बल इस प्रकार का हमारा अखण्ड प्रत्यय होता है। इसी प्रकार 'देवदत्त गच्छति' इस वाक्य से देवदत्त सबन्धी गमन की अखण्ड प्रतीति हमें होती है। यह देवदत्त, यह उसका गमन और यह इन दोनों का सबन्ध ऐसी हमारी प्रतीति नहीं होती। इस अखण्ड प्रतीति का जब हम विश्लेषण करते हैं तब हम पद-प्रकृति-प्रत्यय आदि की-जिनकी वास्तव में स्वतंत्र सत्ता नहीं है-कल्पना करते हैं, और शिष्यो को उस अखण्ड प्रत्यय का स्वरूप समझाते हैं। भर्तृहरि कहते हैं

उपाया शिक्ष्यमाणाना बालानामुपलालना ।
असत्ये वर्त्मनि स्थित्वा तत सत्य समीहते ॥

जिस प्रकार स्वयं को भासमान द्वैत में से मार्गक्रमण करता हुआ साधक अन्तिम एकता का बोध कर लेता है, उसी प्रकार पद-प्रकृति-प्रत्यय के काल्पनिक मार्ग से जाते हुए ही विद्यार्थी को अन्ततोगत्वा वाग्ब्रह्म का आकलन होता है। अखण्ड स्फोट ही शब्द ब्रह्म है एवं व्याकरण में वर्णित विविध प्रक्रिया ही अविद्या का विश्लेषण है। (शास्त्रेषु प्रक्रियाभेदैरविद्यैवोपवर्ण्यते ।)

यहाँ अखण्डबुद्धि क्या है यह बताना आवश्यक है। वाक्य का अर्थ करने में क्रियाकारक भाव पर ध्यान दे कर जो हमें भान होता है वह खण्डबुद्धि है। किन्तु क्रियाकारको का दर्शक विभाग न करते हुए भी जो एकात्मक वाक्यार्थ बोध होता है वह है अखण्डबुद्धि। क्रियाकारक भाव के लिए धर्मधर्मिभाव की अपेक्षा होती है। यह धर्मधर्मि भाव ब्रह्म में उत्पन्न नहीं होता। अतएव अर्थबोध बिना अखण्ड-बुद्धि के नहीं होता। किन्तु इस पर भी अविद्यादशा (व्यवहार दशा) से वेदान्ती एवं स्फोटवादियो को पदपदार्थभेद मानना पड़ता ही है।

वाक्यार्थबोध के सबन्ध में जो भिन्न भिन्न मत ऊपर दिये गये हैं उनका साहित्य-चर्चा में अनेकशः सबन्ध आया है। इन मतों के अनुसार हमारे ज्ञान के क्षेत्र में लक्षणा का स्थान क्या और कैसा है, इन मतों के अनुसार व्यञ्जनावृत्ति का स्वीकार किया जा सकता है या नहीं एवं व्यञ्जनावृत्ति का स्वीकार करने पर इन मतों को काव्य चर्चा में कहाँ तक स्थान रहता है आदि प्रश्न साहित्यशास्त्र में उपस्थित हुए हैं। इनकी विवेचना यथा स्थान की जाएगी। यहाँ इतना ही कहना पर्याप्त है कि रसानुभव अखण्ड प्रतीति रूप होने पर भी इस अनुभव विश्लेषण करने में साहित्यशास्त्र ने अनेकशः अभिहितान्वयवाद का उपयोग किया है।

तात्पर्यवृत्ति और उसके प्रसंग से वाक्यार्थबोध के विषय में भिन्न भिन्न मतों का निदर्शन किया। अब शब्दों की अन्य वृत्तियों के सबन्ध में अगले अध्याय में विवेचना करेंगे।

• • •

अध्याय दसवाँ

शब्दबोध : वाच्यार्थ, वाचकशब्द और अभिधा

शब्द की तीन वृत्तियाँ

साहित्यशास्त्र में शब्द
व्यापार के तीन भेद माने

गये हैं — अभिधा, लक्षणा और व्यजना। शब्द के उच्चारण के साथ ही जिस अर्थ का बोध होता है वह उस शब्द का मुख्य अथवा वाच्य अर्थ है। मुख्य अर्थ और उसके बोधक अर्थ में वाच्य-वाचक संबन्ध होता है। अर्थ वाच्य है, शब्द वाचक है। और जिस वृत्ति के कारण इन दोनों में वाच्य-वाचक संबन्ध उत्पन्न होता है वह है अभिधाव्यापार। उदाहरणस्वरूप 'पुरुष' शब्द लीजिए। इस शब्द का उच्चारण करते ही मानववश के अन्तर्गत नर का हमें तत्क्षण बोध होता है। 'मानववश के अन्तर्गत नर' यह 'पुरुष' शब्द का मुख्य अर्थ हुआ। मानववश के अन्तर्गत नर व्यक्ति अथवा जाति यह पदार्थ और पुरुष शब्द इन दोनों में वाच्यवाचक संबन्ध है एवं यह संबन्ध शब्द के मुख्य व्यापार अर्थात् अभिधा के कारण हमें ज्ञात हुआ है। किन्तु दैनिक जीवन में हम शब्द के मुख्य अर्थ का ही व्यवहार करते हैं ऐसा नहीं कहा जा सकता। कई बार यह होता है कि शब्द के मुख्य अर्थ ही को लेकर निर्वाह नहीं हो पाता। तब इस मुख्य अर्थ से भिन्न किन्तु उससे संबन्धित अर्थ को लेकर हमारा काम चलता है। ऐसे अर्थ को लाक्षणिक अर्थ या लक्ष्यार्थ कहा जाता है। इस लाक्षणिक अर्थ का बोध हमें जिस शब्द के द्वारा होता है उस शब्द को 'लक्षक' की संज्ञा है। लक्ष्यार्थ एवं तद्बोधक शब्द में लक्ष्यलक्षक संबन्ध होता है और यह संबन्ध जिस वृत्ति के कारण ज्ञात होता है उसे लक्षणा कहते हैं। उदाहरण के लिए—

कृत पुरुषशब्देन जातिमात्रावलम्बिता

योऽङ्गीकृतगुणैः श्लाघ्यः सविस्मयमुदाहृतः ।

असमानमिवोजासि सहसा गौरवेरितम्

नाम यस्याऽभिनन्दन्ति द्विषोऽपि स पुमान् पुमान् ॥ (किरात ११।७२, ७३)

इस पद्य में पुमान् शब्द मुख्य अर्थ में प्रयुक्त हुआ है। पहला पुमान् शब्द जातिवाचक है एवं दूसरा पुमान् शब्द गुणवाचक है। यह गुण रूप अर्थ पुमान् शब्द का मुख्य अर्थ नहीं है, लक्ष्य अर्थ है। यहाँ पुमान् शब्द का पौरुषगुणयुक्त अर्थ पुमान् शब्द के उच्चारण के साथ ही नहीं ज्ञात होता। वह तो अर्थतः उपपन्न होता है। अतएव वह लक्ष्य है (१)।

अभिधा और लक्षणा को दोनों शब्दवृत्तियों में से नैयायिक शब्द की केवल अभिधा वृत्ति का स्वीकार करते हैं। लक्षणा को वे अनुमान के अन्तर्गत मानते हैं। प्रस्तुत मीमांसको को अभिधा और लक्षणा ये दोनों शब्दवृत्तियाँ अभिमत हैं।

व्यजनाव्यापार काव्य में ही होता है

किन्तु साहित्य शास्त्र में शब्द का और भी एक अर्थ माना गया है। वह अर्थ है व्यङ्ग्यार्थ। व्यङ्ग्य अर्थ का बोध जिस शब्द से होता है वह उस अर्थ का व्यञ्जक होता है एवं उस अर्थ तथा उस शब्द में व्यङ्ग्यव्यञ्जक सबन्ध होता है। जिस शब्द व्यापार से इस सबन्ध का ज्ञान होता है वह है व्यञ्जनाव्यापार। सीता के निष्पाप होते हुए भी राम ने मात्र लोकापवाद के कारण उनका त्याग किया। इसके उपरान्त बारह वर्षों का समय बीत जाने पर एक निरपराध शूद्र तपस्वी का वध करने का कर्तव्य उन्हें निवाहना पड़ा। उस शूद्र पर खड्ग उद्यत करने में उनका हाथ हिचकिचाने लगा। तब राम कहते हैं “रे, मेरे दक्षिण हस्त, मृत ब्राह्मण पुत्र के सजीवन के लिए इस निरपराध शूद्र तपस्वी पर बिना किसी विकल्प के प्रहार कर। यो हिचकना क्यों है? अरे, तू उसी रामही का जो हाथ है न, जिसने गर्भ भार से श्रान्त सीता का विवासन किया (२)। यहाँ राम शब्द का ‘दशरथपुत्र’ रूप मुख्यार्थ से अभिप्राय नहीं है प्रत्युत बिना किसी हिचकिचाहट के क्रूर कर्म करने वाला इस रूप के लक्ष्य अर्थ से अभिप्राय है। और इस छंद का अर्थ इस लक्ष्य अर्थ में ही विश्रान्त नहीं होता। ‘मैंने सीता के प्रति अन्याय किया है’ यह राम के मन की भावना, इस कारण अपने प्रति उनकी आत्म-भर्त्सना की प्रतीति तथा उनके मन के गहराई में छिपा हुआ दुःख आदि अर्थ भी

१ शब्दव्यापारतो यस्य प्रतीतिस्तस्य मुख्यता।

अर्थावसेयस्य पुन लक्ष्यमाणत्वमुच्यते ॥

—अभिधावृत्तिमात्रम्।

२. हे हस्त दक्षिण मृतस्य शिशोर्द्विजस्य

जीवातवे विमृज शूद्रमुनौ कृपाणम्।

रामस्य बाहुरसि निर्भरगभेखिन्—

सीताविवासनपटो करुणा कुतस्ते ॥ —उत्तररामचरित २।१०

शाब्दबोध वाच्यार्थ, वाचकशब्द और अभिधा *****

इस छन्द में प्रयुक्त 'राम' शब्द द्वारा हमारी समझ में आते हैं। हमें प्रतीत होनेवाला यह भिन्न अर्थ व्यङ्ग्यार्थ है तथा इस अर्थ का व्यञ्जक इस जगह राम शब्द है। 'राम' रूप व्यञ्जक शब्द से जिस व्यापार के कारण हमें यह व्यङ्ग्यार्थ ज्ञात होता है वह व्यञ्जना-व्यापार है। साहित्यशास्त्र ने व्यङ्ग्यार्थ, व्यङ्ग्य-व्यञ्जक सबन्ध तथा व्यञ्जना-व्यापार को स्वीकार किया है। और तो क्या यही साहित्यशास्त्र की अन्य शास्त्रों से विशेषता है। अतएव 'स्याद् वाचको लाक्षणिक शब्दोऽत्र व्यञ्जकस्त्रिधा' इसपर वृत्ति में 'अत्रेति काव्ये' ऐसी टिप्पणी मम्मट ने लिखी है। उनका अभिप्राय है कि काव्य में शब्द के तीन भेद होते हैं—वाचक, लाक्षणिक और व्यञ्जक। और ये तीनों भेद काव्य में ही होते हैं।

वृत्तिभेद से शब्द के वाचक, लाक्षणिक और व्यञ्जक ऐसे तीन भेद होते हैं, इस का अर्थ यह नहीं कि कुछ शब्द केवल वाचक, कुछ केवल लाक्षणिक और कुछ केवल व्यञ्जक ही होते हैं। इस कथन का अर्थ यह है कि वृत्तिभेद से एक ही शब्द वाचक, लाक्षणिक अथवा व्यञ्जक हो सकता है। उदाहरण के लिए माँ शब्द लीजिये, माँ शब्द का उच्चारण करने ही हम क्या समझते हैं? माँ का अर्थ है जन्म देनेवाली स्त्री (जन्मदात्री), यह मुख्यार्थ हुआ। 'रामचन्द्रजी की माँ कौसल्या' इस वाक्य में इसी मुख्यार्थ से अभिप्राय है। इसके विपरीत "Necessity is the mother of invention" जैसे वाक्यों में माँ (Mother) शब्द का मुख्यार्थ लेने से काम नहीं चलता। यहाँ इस शब्द का लक्ष्यार्थ 'उत्पत्ति का कारण' लेना आवश्यक हो जाता है। और जब आर्त भक्त भगवान् को माँ कहकर पुकारता है अथवा नामदेवजी जब श्री विठ्ठल से "तू माझी माउली, मी वो तुम्हा तान्हा (अर्थात् तुम तो मेरी माँ हो और मैं तुम्हारा बेटा।) इस प्रकार कह उठते हैं, तब नामदेवजी की आर्तता के एव प्रेम के जो भाव हमें उन शब्दों के द्वारा प्रतीत होते हैं वे भाव 'माँ' शब्द का व्यङ्ग्यार्थ है। यह व्यङ्ग्यार्थ माँ शब्द के मुख्यार्थ से या लक्ष्यार्थ से सर्वथा भिन्न है। शब्द के मुख्यार्थ तथा व्यङ्ग्यार्थ में कितना अन्तर हो सकता है यह देखने के लिए अधिक प्रयास की आवश्यकता नहीं। अपनी सुप्रसिद्ध कविता 'आई' में कवि यशवत हमारे समक्ष जो प्रेममयी मूर्ति उपस्थित करते हैं उसमें और 'गर्भधारणप्रसवादिसामान्यावच्छेदकावच्छिन्न स्त्रीविशेष' इस प्रकार की नैयायिक परिभाषा के द्वारा हमारे दृष्टि के समक्ष उपस्थित माँ की मूर्ति में तुलना करने से एक ही शब्द से बोधित होनेवाले दो अर्थों में कितना अंतर हमें प्रतीत होता है। काव्य की विशेषता है व्यङ्ग्यार्थ और व्यञ्जनाव्यापार। अन्य वाङ्मय प्रकारों से साहित्य की भिन्नता दर्शानेवाला यही भेदक लक्षण है। शास्त्र तथा काव्य में भेद दशति हुए भट्टनायक कहते हैं।

शब्दप्राधान्यमाश्रित्य तत्र शास्त्र पृथग्विदु ।
अर्थे तत्त्वेन युक्ते तु वदन्त्याख्यानमेतयो ॥
द्वयोर्गुणत्वे व्यापारप्राधान्ये काव्यगीर्भवेत् ॥

यहाँ व्यापारप्राधान्य का अभिप्राय व्यञ्जनाव्यापार प्राधान्य से ही है। व्यङ्ग्यार्थ ही काव्य का परमार्थ है। यह नहीं कि मुख्यार्थ और लक्ष्यार्थ का काव्य में कोई स्थान ही नहीं। जैसा कि वाङ्मय के अन्य भेदों में है काव्य में भी शब्दों का प्रयोग मुख्यार्थ तथा लक्ष्यार्थ में तो होता ही है; किन्तु साथ ही काव्य में एक और अर्थ प्रतीत होता है जिसमें मुख्यार्थ तथा लक्ष्यार्थ पर्यवसित होते हैं। ^{अभिधा} शब्दव्यापार केवल अभिधा में या लक्षणा में न रुक कर, और आगे बढ़ता है, एवं एक अन्य ^{वाच्य} व्यापार में विश्रान्त होता है। इसीको काव्य में 'शब्दार्थ—साहित्य' का पर्यवसान कहते हैं। आनन्दवर्धन इसीको 'ध्वनि' कहते हैं, तो कुन्तक इसीको 'शब्दार्थ साहित्य का परमार्थ' की सज्ञा देने हैं। साहित्यशास्त्र में शब्द की तीन वृत्तियों का सूक्ष्म विचार हुआ है। उसका आकलन न हुआ तो साहित्यशास्त्र के सिद्धान्तों का ज्ञान होना असम्भव हो जाता है। इसलिये संक्षेप में हम उसका परिचय कर ले।

अभिधा और वाच्यवाचक सबन्ध

वाचक शब्द, वाच्य अर्थात् मुख्य अर्थ तथा अभिधाव्यापार यह एक सज्ञावर्ग है। अमुक एक अर्थ का वाचक अमुक एक शब्द है यह हम कैसे समझें। मम्मटा का इस पर कथन है—'सङ्गात् संकेतित' योऽर्थमभिधत्ते स वाचक उच्चारण करने ही जो शब्द 'साक्षात् संकेतित' अर्थ का बोध कराने में समर्थ होता है, वह उस शब्द का वाचक शब्द है। जिस शब्द में सकेत का योग नहीं वह शब्द अर्थ का बोध नहीं करा सकता।

संकेत का अर्थ क्या है ?

"अस्मात् शब्दादयमर्थो बोद्धव्य इति ईश्वरेच्छा संकेतः"। ऐसा नैयायिकों ने कहा है। किन्तु सङ्गाधो का संकेत ईश्वरेच्छा से उत्पन्न नहीं होता, उसे तो हम ही उत्पन्न करते हैं। अतएव नव्य नैयायिकों ने 'इच्छामात्रं संकेतः' इस प्रकार संकेत का स्वरूप बताया है।

किन्तु नैयायिकों के इस मत को स्फोटवादी वैयाकरण स्वीकार नहीं करते। नागेशभट्ट ने 'परमलघुमजूषा' में इस विषय को लेकर विवेचन किया है। नागेश का कथन संक्षेप में इस प्रकार किया है। इच्छा चाहे वह ईश्वर की हो या नर की—

शाब्दबोध वाच्यार्थ, वाचकशब्द और अभिधा *****

शब्दार्थों में सबन्ध निर्माण नहीं कर सकती। अमुक शब्द का अमुक अर्थ ही समझा जायँ इस प्रकार की इच्छा भले ही की गयी तो भी यह कहना तो बड़ा कठिन है कि उस प्रकार वह अर्थ लिया ही जायगा। इच्छा में सबन्धत्व ही न होने के कारण ऐसा नहीं कहा जा सकता कि वह शब्दार्थों का सकेत है।

तो यह सकेत निर्धारित कैसे होता है? इस पर नागेश का कथन है पद और पदार्थ में वाच्य-वाचक भाव पाया जाता है। इतरेतराध्यास के द्वारा उत्पन्न हुए तादात्म्य के कारण यह वाच्यवाचक सबन्ध निर्माण होता है। अमुक एक शब्द अमुक एक अर्थ का वाचक होता है इसका कारण यह है कि उन दोनों में हमें तादात्म्य की प्रतीति होती है। यह तादात्म्य उन दोनों के परस्पर अध्यास के कारण होता है। 'शब्दार्थप्रत्ययानामितरेतराध्यासात्सकर (३।१७)' ऐसा पातञ्जल सूत्र है। (१) किसी पदार्थ को लक्ष्य कर के उच्चारित शब्द (२) जिस पदार्थ को लेकर उस शब्द का उच्चारण किया गया है वह उसका अर्थ, एव (३) उस शब्द से उस अर्थ का हमें जो बोध होता है वह उसका प्रत्यय, ये तीनों एक दूसरे से वास्तविक रूप में अत्यंत भिन्न हैं, किन्तु फिर भी उनका एक दूसरे पर अध्यास होता है, अनएव तीनों का सकर होकर वे एक रूप में भासमान होते हैं। 'बैल को ले आओ' स्वामी के इस वाक्य के सुनते ही सेवक को जो बोध होता है वह है श्रुतिरूप प्रत्यय। वह जिस प्राणी को लाता है वह पदार्थ और उसका यह प्रत्यय एक दूसरे से भिन्न है। 'बैल' शब्द, 'बैल' यह बोध एव बैल 'पदार्थ' एक दूसरे से भिन्न होने पर भी एकरूप ही लगते हैं। 'गौरिति' शब्दः गौरित्यर्थ, गौरिति ज्ञानम्। इस प्रकार हम अनुभव करते हैं।

शब्दार्थों का इतरेतराध्यास ही सकेत का स्वरूप है। इस इतरेतराध्यास के कारण होनेवाला तादात्म्य ही शब्दार्थगत सबन्ध है। जो वास्तव में एक दूसरे से भिन्न है उन की अभेद से प्रतीति होना ही तादात्म्य है। शब्द और अर्थ परस्पर भिन्न होने पर भी अभिन्न रूप में प्रतीत होते हैं। यहाँ भेद वास्तव होता है और अभेद अध्यस्त। अतएव भेद और अभेद एकस्थ होने पर भी विरोध नहीं होता।

इस प्रकार शब्दार्थों का इतरेतराध्यास ही सकेत है। जो शब्द है वही अर्थ है या जो अर्थ है वही शब्द है इस प्रकार का इसका स्वरूप है। किन्तु सकेत का वर्णन

३ “तादात्म्यं च तदभिन्नत्वे सति तदभेदेन, प्रतीयमानत्वमिति भेदाभेदसमानयितम्। अभेदस्याध्यस्तत्वात् तयोर्न विरोधः।” अध्यास में कभी कभी भेद वास्तविक रहता है और अभेद अध्यस्त और कभी कभी अभेद वास्तविक रहता है और भेद काल्पनिक। पहले का उदाहरण है शब्दार्थों का अध्यास। दूसरे का उदाहरण है गुणगुणिभेद। गुण और गुणि का अभेद वास्तविक है और भेद काल्पनिक है।

इससे पूरा नहीं होता। इतरेतराध्यास के साथ यह स्मृतिरूप भी है (४)। सकेत स्मृत्यात्मक है ऐसा कहने में वैयाकरणों ने सकेत की विशेषता इस प्रकार बतायी है कि सकेत यदि पहले ही से ज्ञात हो तभी शब्द से अर्थ का बोध होता है। किन्तु सकेत का केवल ज्ञान होना ही पर्याप्त नहीं है। उसका शब्द के साथ स्मरण भी होना चाहिए। सकेत ज्ञात हो कर भी यदि विस्मृति हुई हो तो भी अर्थ का बोध नहीं हो सकेगा।

वाच्यार्थ के समान लक्ष्यार्थ में भी एक दृष्टि से शब्द का सकेत रहता ही है। किन्तु इन दोनों सकेतों में भेद है। लक्ष्यार्थ में शब्द का व्यवहित सकेत रहता है, एवं वाच्यार्थ में शब्द का अव्यवहित सकेत रहता है। अव्यवहित सकेत ही साक्षात् सकेत है। अतएव वाच्यार्थ को सकेतितार्थ अथवा साक्षान् सकेतितार्थ भी कहते हैं। जिस शब्द का जिस अर्थ से साक्षात् सकेत (अव्यवहित सकेत) रहता है, वह शब्द उस अर्थ का वाचक है, वह अर्थ उस शब्द का वाच्य है, एवं दोनों में सबन्ध वाच्य-वाचक सबन्ध है।

सकेतित अर्थ के भेद

शब्द से ज्ञात होने वाले सकेतित अर्थ के भेदा की संख्या के विषय में शास्त्र-कारों में मतभिन्नता है। वैयाकरणों के मत के अनुसार सकेतितार्थ के जाति, गुण-क्रिया, तथा द्रव्य ऐसे चार भेद हैं। मीमांसकों के मत के अनुसार सकेतितार्थ का एक ही भेद 'जाति' है। नैयायिकों का मत है कि सकेत जातिविशिष्ट व्यक्ति में निहित है, बौद्धों के मत के अनुसार वह अन्यापोह रूप है, और कोई नैयायिक तो उसे केवल व्यक्ति में ही निहित मानते हैं। उन भिन्न भिन्न मतों में से वैयाकरणों के ही मत का साहित्यशास्त्र ने अनुसरण किया है।

सकेतार्थ विषयक मतमतान्तर उदाहरण द्वारा स्पष्ट हो जायेंगे। 'गौश्चलति' यही वाक्य लीजिये। यहाँ 'गौ' पदसे किसका बोध हुआ? गो व्यक्ति का या गो जाति का? हमारा व्यवहार या तो प्रवृत्तिरूप होता है या निवृत्तिरूप। हमारे इस व्यवहार में हमारा सबन्ध नित्य व्यक्ति से ही आता है, न कि जाति से। यदि मुझे दूध चाहिए तो मुझे गो व्यक्ति के पास ही जाना होगा। यदि सींग का धक्का लगने से मैं दूर हटता हूँ तो गो व्यक्ति से न कि गो जाति से। इस प्रकार व्यवहार में हमारा सबन्ध नित्य गो व्यक्ति से ही आने के कारण शब्द का सकेत व्यक्ति में ही निहित होना उचित है।

४. "सकेतस्तु पदार्थयोरितरेतराध्यासरूपः स्मृत्यात्मकः योऽयं शब्दः सोऽर्थः स शब्दः इति।" — पातञ्जलमहाभाष्य

शाब्दबोध वाच्यार्थ, वाचकशब्द और अभिधा ****

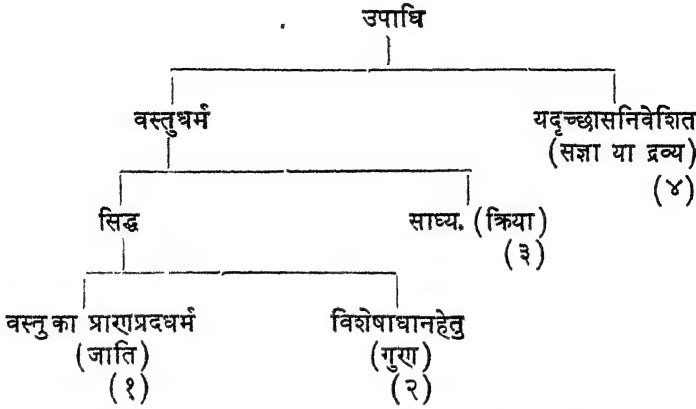
इस प्रकार नव्य नैयायिकों का मन्तव्य है। उनके मत के अनुसार शब्द से साक्षात् बोध होता है व्यक्ति का ही, जाति का नहीं। जाति तो केवल उपलक्षण मात्र है।

किन्तु इस मत को स्वीकार करने में कई अड़चने हैं। 'सकेत का विषय व्यक्ति है' यह मानने में दो पर्याय हो सकते हैं। या तो वह सकेत गो जाति के सभी व्यक्तियों में से एक साथ रहेगा या एक ही व्यक्ति में रहेगा। यदि वह सकेत एक ही समय गो जाति के सभी व्यक्तियों में निहित हुआ तो गो शब्द के उच्चारण से भूत-वर्तमान-भविष्यकालीन सभी गो व्यक्तियाँ हमारे ज्ञान में उपस्थित होगी और इसकी कोई सीमा न रहेगी। यह ग्रान्त्य नाम का दोष है। अच्छा, यदि सकेत एक ही व्यक्ति में है ऐसा मान लिया जाय तो एक व्यक्ति में निहित सकेत दूसरे व्यक्ति में नहीं रह सकेगा। किन्तु यह अनुभव के विरुद्ध है। यह व्यभिचार नामक दोष है। इसके अतिरिक्त और भी एक आपत्ति उपस्थित होती है। 'गौ शुक्लश्चलो डित्थ' इसी वाक्य को लीजिये — इस वाक्य का अर्थ है 'डित्थ नाम का सफेद बैल जा रहा है'। इस वाक्य में 'गौ' शब्द जातिवाचक है, 'शुक्ल' शब्द गुणवाचक है, 'चल' शब्द क्रिया का बोधक है, एवं 'डित्थ' उस बैल का स्वामी ने रखा हुआ नाम है। शब्दों का सकेत मात्र व्यक्ति में मानने से, उपर्युक्त वाक्य में सभी शब्दों से एक ही व्यक्ति का बोध होने के कारण, वे शब्द पर्याय शब्द होंगे एवं जाति, गुण आदि विभाग का कोई अर्थ न रहेगा। अतएव, प्रवृत्तिनिवृत्तिरूप क्रिया के लिए व्यक्ति का होना आवश्यक होने पर भी शब्द का सकेत व्यक्ति में मानना इष्ट न होगा।

वैयाकरणों और मीमांसकों का एक मत रहा है कि शब्द का सकेत व्यक्ति में नहीं है। किन्तु कहने मात्र से काम नहीं चल सकता। यदि व्यक्ति में सकेत नहीं है तो सकेत का विषय क्या है यह भी बताना होगा। और इसमें ही वैयाकरण और मीमांसकों के मत भिन्न हुए हैं। वैयाकरणों के मन्तव्य के अनुसार सकेत उपाधि में अर्थात् व्यवच्छेदक धर्म में है, तो मीमांसक मानते हैं कि सब शब्द केवल जाति का ही निर्देश करते हैं। वैयाकरण जात्यादिवादी या उपाधिवादी हैं, और मीमांसक जातिवादी हैं।

वैयाकरणों का सकेतविषयक मत

वैयाकरणों का कहना है कि शब्दों का सकेत व्यक्ति में न होकर व्यक्ति की उपाधि में होता है। उपाधि का अर्थ है व्यवच्छेदक धर्म। शब्द के साक्षात् सकेत का विषय नहीं होता। व्यक्ति के उपाधिधर्म के चार शब्दभेद इस प्रकार हैं



व्यक्ति में पाये जाने वाले धर्म के दो भेद होते हैं। कुछ धर्म व्यक्ति में मूलतः होते हैं (वस्तुधर्म)। तो कुछ धर्म हम उस व्यक्ति पर अपनी इच्छा के अनुसार आरोपित करते हैं (यदृच्छासनिवेशित)। यह दूसरा धर्म ही सज्ञा है। वस्तुधर्म के भी दो भेद होते हैं। कुछ सिद्ध रूप अर्थात् उस व्यक्ति में पूर्व निर्मित ही रहते हैं। एवं कुछ धर्म साध्यमान अर्थात् ऐसे रहते हैं कि इनको अभी सिद्ध होना है। यह साध्यमान या साध्य धर्म ही क्रिया है। सिद्ध धर्म के भी दो भेद हैं। एक उस वस्तु का प्राणप्रद अर्थात् उसे व्यवहार की योग्यता देनेवाला होता है। यह धर्म ही जाति है। दूसरा धर्म व्यवहारयोग्य व्यक्ति की कुछ विशेषता दर्शाता है। यह धर्म है गुण। इनमें से 'जाति' का धर्म व्यक्ति को व्यवहारयोग्यता देता है। इस लिए इसे प्राणप्रद कहा गया है (५)। गो व्यक्ति के विषय में 'गौ' इस प्रकार का व्यवहार क्यों कर सके? इसलिए नहीं कि उस व्यक्ति में आकार और वर्ण (रूप) है, बल्कि इस लिए कि उस व्यक्ति में गोत्व-धर्म है। (६) व्यक्ति में गोत्व है, यह जान उस व्यक्ति के विषय में गोत्व देता है। अतएव उस व्यक्ति के विषय में 'गौ' इस प्रकार व्यवहार हो सकता है। जाति

५. अयं च जातिरूपः शब्दार्थः प्राणप्रदः इत्युच्यते । प्राण व्यवहारयोग्यता ददाति इति व्युत्पत्तेः । — रमणगाधर

६. न हि गौ स्वरूपेण गौ, नाग्यगौः गोत्वामिसंबधात् तु गौः” एसा अर्जुनहरी ने 'वाक्ये-पदीय' में कहा है। इस पर जगन्नाथ पंडित कहते हैं : “गौ सास्नादिमान् धर्मी स्वरूपेण अज्ञातगोत्वकत्वेन धर्मस्वरूपमात्रेण न गौ” न गोव्यवहारनिर्वाहकः ॥ नापि अगौः न गोभिन्नः इति व्यवहारस्य निर्वाहकः । तथा सति दूरादनभिव्यक्त-संस्थानतया गोत्वग्रहदशाया गवि गौ इति वा, गोभिन्न इति वा व्यवहारः स्यात् । स्वरूपस्य अविशेषात् घटे गौः इति गवि च अगौः इति वा व्यवहारः स्यादिति भावः । गोत्वामिसंबधात् गोत्ववत्तया ज्ञानात् गौ गोशब्दव्यवहार्यः

का धर्म व्यक्ति को व्यवहारयोग्यता देता है तो 'गुण' का धर्म उस व्यक्ति का विशेष दर्शाता है। विशेष का अर्थ है सजातीय से व्यावर्तक धर्म। जातिधर्म जिसका सिद्ध हो चुका है ऐसे व्यक्ति का सजातीय से व्यावर्तन करनेवाला धर्म है गुण। वैय्याकरणो के मत में शब्दों का साक्षात् सकेत जाति, गुण, क्रिया तथा द्रव्य (सज्ञा) इन चार उपाधियों में होता है। कुछ शब्द जातिवाचक, कुछ गुणवाचक, कुछ क्रियावाचक और कुछ सज्ञावाचक होते हैं।

मीमांसको का मत

मीमांसको के मत में शब्द का सकेत केवल जातिरूप ही है। उनका कहना इस प्रकार है—व्यक्ति परस्पर भिन्न तो है किन्तु उन सबका प्राणप्रद सामान्य धर्म गोत्व जाति है। इसी प्रकार शख, हिम, दुग्ध आदि में जो शुक्लगुण है वे परमार्थतः भिन्न ही हैं किन्तु उन सबका निर्देश हम 'शुक्ल' इस एक ही सामान्य शब्द से करते हैं। इस तरह शुक्ल इस सामान्य शब्द के व्यवहार से होने वाला ज्ञान भी सामान्य ही है। अतएव गुणवाचक शब्द भी जातिवाचक ही है। ऐसा ही क्रियावाचक शब्दों के विषय में भी कहा जा सकता है। आपत्ति है सज्ञा शब्दों के विषय में। किन्तु इसका भी उत्तर मीमांसको ने दिया है। किसी व्यक्ति को दी हुई सज्ञा। उदा डित्थ इस नाम का उच्चारण बाल, वृद्ध, स्त्रियाँ, तोते आदि अपने अपने ढंगसे करते हैं। इससे, वे शब्द वास्तव में तो भिन्न ही होते हैं। किन्तु उनके द्वारा बोधित पदार्थ में डित्थत्व का धर्म सामान्य रूप में है ही। अर्थ है कि सज्ञा शब्द भी जाति का ही बोध कराते हैं। इस प्रकार सभी शब्द जाति के बोधक होने से मीमांसको का कथन है कि शब्दों का सकेत जातिवाचक ही है, वैय्याकरणो के कथन के अनुसार जात्यादिवाचक नहीं है।

मीमांसको ने अपना जातिवाद सज्ञाओं के विषय में भी सिद्ध किया है। किन्तु इसमें उन्होंने बहुत खीचातानी की है। वैय्याकरणो का स्फोटवाद मीमांसकों को स्वीकार न होने के कारण उन्हें इस प्रकार की युक्ति का अवलंब करना पड़ा। जातिवाद का पूर्ण रूप से विवेचन करने का यह स्थान नहीं है। किन्तु आलंकारिकों ने अपने शास्त्र के लिए वैय्याकरणो के जात्यादिवाद का ही स्वीकार किया है एव जातिवाद का खंडन भी किया है। इस विषय में जिज्ञासु मम्मटाचार्य का 'शब्दव्यापारविचार' देखें (७)।

७. सकेत के सबन्ध में प्राचीन नैयायिक तथा बौद्धों के भी स्वतंत्र मत हैं। प्राचीन नैयायिकों का मत है कि शब्दों का सकेत जातिविशिष्ट व्यक्ति में है और बौद्धों का मत है कि तदितरव्यावृत्ति या तदपोह ही उसका स्वरूप है। अलंकारशास्त्र समझने की दृष्टि से इन मतों का कोई खास संबन्ध नहीं है। इस लिये इन मतों का यहाँ विवेचन नहीं किया गया।

व्यक्तिबोध किस प्रकार होता है ?

वैयाकरण तथा मीमांसक दोनों कहते हैं कि शब्द का सकेत व्यक्ति में नहीं है। किन्तु इसमें एक प्रश्न उपस्थित होता है। व्यक्ति ही व्यवहार के लिए योग्य होता है, और शब्द का साक्षात् सकेत जाति में होता है। तत्त्व शब्द के द्वारा व्यक्ति का बोध कैसे होता है ? इस पर मीमांसक तथा वैयाकरणों के उत्तर भिन्न भिन्न हैं। मीमांसक मानते हैं कि 'जाति से व्यक्ति लक्षित होता है। इस लिए वे उपादान लक्षणा का आधार लेते हैं। वैयाकरण और उनके साथ साथ आलंकारिक भी इस मत को नहीं मानते। उनकी समति में जाति और व्यक्ति में अविनाभाव होने के कारण जाति से व्यक्ति का आक्षेप होता है। (व्यक्त्यविनाभावान्न जात्या व्यक्ति आक्षिप्यते। मम्मट)।

सकेत का ज्ञान किस प्रकार होता है ?

अमुक शब्द का अमुक सकेत है यह पहचानने के लिए आठ मार्ग नागेशभट्ट ने 'परमलघुमजूपा' में दिये हैं। वे इस प्रकार हैं।

[१] शब्द ऐसे है जिनका अर्थ हमें व्याकरण से ही ज्ञात होता है। उदाहरण के लिए 'द्वितीया का अर्थ कर्म होता है'। अमुक प्रत्यय का अमुक अर्थ है यह हम व्याकरण से ही समझ सकते हैं।

[२] कभी कभी उपमान के द्वारा अर्थ का बोध होता है। उदा गोसदृशो गवयः ।

[३] कोप से अर्थ का बोध होता है यह तो स्पष्ट ही है।

[४] गुरुमुख से जो अर्थ का बोध होता है वह है आप्तोपदेश द्वारा होनेवाला सकेतबोध ।

[५] व्यवहार से अर्थबोध होता है, इसकी कल्पना अन्विताभिधानवाद से की जा सकती है।

[६] वाक्यशेष से अर्थ बोध होना अर्थात् किसी शब्द के अर्थ के विषय में सदेह होने पर आगे आनेवाले सदर्थ से अर्थ का निश्चय होना। उदा वाक्य है कि 'यव का चरु बनाए'। इसमें सदेह होता है कि यव से क्या समझें ? तब इस वाक्य के बाद आनेवाले 'जब अन्य वनस्पतियाँ सूख जाती हैं तब भी यव हरेभरे होते हैं' आदि वाक्य पर ध्यान देने से अविलम्ब ज्ञात होता है कि यव का यहाँ जव से अभिप्राय है ।

[७] विवृति अर्थात् विवरण । शब्द का जो विवरण (व्याख्या) किया जाता है उससे भी अर्थबोध होता है। उदा. 'अथ नयनसमुत्थ ज्योतिरत्रैरिव द्यौः' आदि कालिदास की पंक्ति में 'अत्रिनयन समुत्थज्योतिः' का अर्थ चंद्र है यह हमें मल्लिनाथ के विवरण से ज्ञात होता है; और—

[८] अन्य शब्द के सन्निधि से भी अर्थ कभी कभी ज्ञात होता है। उदा. 'रामकृष्णौ' में राम का अर्थ है बलराम, 'रामलक्ष्मणौ' में राम का अर्थ है रघु-वशीय दगरथपुत्र तथा 'रामार्जुनौ' में राम का अर्थ है परशुराम। इन अर्थों का निश्चय सन्निधि स्थित पदों के कारण हो सका (८)।

मुख्यार्थ और अभिधा

शब्द के साक्षात् सकेतित अर्थ को ही मुख्यार्थ कहते हैं। मुख्यार्थ वह अर्थ है जो अन्य अर्थों के पूर्व ध्यान में आता हो। शरीर के अन्य अवयवों के पूर्व मुख की ओर हमारा ध्यान आकृष्ट हो जाता है (९)। जिस मुख्य व्यापार के कारण यह मुख्यार्थ ज्ञात होता है उस व्यापार को 'अभिधा' की सज्ञा है (१०)। अभिधा के इस लक्षण में 'मुख्य व्यापार' शब्द अत्यंत महत्त्वपूर्ण है। इसीसे अभिधा और अभिधामूलव्यजना में जो भेद है वह ज्ञात हो सकता है। अभिधामूलव्यजना में एक मुख्य और प्रकृत अर्थ अभिधा अर्थात् मुख्य व्यापार के द्वारा ज्ञात होता है। किन्तु इसी समय उस शब्द का दूसरा भी अर्थ हमें ज्ञात होता है जो मुख्य भी है और अप्रकृत भी। जिस व्यापार के कारण हमें उसका बोध होता है वह है अमुख्य व्यापार। यह दूसरा अर्थ भी उस शब्द का स्वतंत्र रूप से मुख्य अर्थ ही होता है, किन्तु वह प्रकृत न होने के कारण वहाँ शब्दव्यापार अमुख्य होता है। श्लेष और अभिधामूल व्यजना में भी यही भेद है।

“प्रवर्तयन् क्रिया साध्वी मालिन्य हरिता हरन्।
महसा भूयसा दीप्तो विराजति विभाकर ॥” (११)

- ८ शक्तिग्रह व्याकरणोपमानकोषातवाक्याद्व्यवहारतश्च।
वाक्यस्य शेषाद्विद्वतेर्वदन्ति सान्निध्यत सिद्धपदस्य वृद्धा ॥
- ९ शब्दव्यापाराद्यस्यावगतिस्तस्य (अर्थस्य) मुख्यत्वम्। स हि यथा सर्वेभ्यो हस्तादिभ्योऽवयवेभ्यः पूर्वं मुखमवलोक्यते, तद्वदेव सर्वेभ्यः प्रतीयमानेभ्योऽर्थान्तरेभ्यः पूर्वमवगम्यते। तस्मात् “मुखमिव मुख्य” इति शाखादियान्तेन मुख्यशब्देनाभिधीयते। — अभिधावृत्तिमावृत्ता।
- १० स मुख्योऽर्थो, तत्र मुख्यो व्यापारोऽस्याभिधीयते। — काव्यप्रकाश
- ११ सत्कर्मों को प्रवर्तित करते हुए एव दिशाओं की मलिनता को नष्ट करते हुए विभाकर प्रचण्ड तेज से आकाश में चमक रहा है (विभाकर = (१) सूर्य (२) इस नाम का राजा।)

इस पद्य में कवि को विभाकर नामक राजा तथा सूर्य दोनों का वर्णन अभिप्रेत है। अतएव इस पद्य के शब्दों के दोनों अर्थों से कवि को मुख्यत्व से ही अभिप्राय है। इस लिये जिन शब्दव्यापारों से इनका बोध होता है वे भी मुख्य हैं। अर्थात् इस पद्य को चाहे राजवर्णन के अर्थ में लीजिये या सूर्यवर्णन के अर्थ में लीजिए इसके दोनों अर्थ अभिधाव्यापार से ही ज्ञात होते हैं। अब इसकी तुलना में निम्न पद्य लीजिये—

“उन्नत प्रोल्लसद्धार कालागुरुमलीमस ।

पयोधरभरस्तन्व्या क न चक्रेऽभिलाषिराम् ॥

वर्षाकाल के वर्णन का यह पद्य है। “आकाश में ऊँचा उठता हुआ (उन्नत), धाराओं की वर्षा करने वाला (प्रोल्लसत्+धारा) तथा कृष्ण चदन के समान काला (कालागुरुमलीमस) यह मेघ किसके मन में प्रिया के विषय में उत्कण्ठा निर्माण नहीं करेगा ?” किन्तु इस वर्षावर्णन को पढ़ते पढ़ते दूसरा भी एक अर्थ सहृदय के मन में तरंगित होता है, वह इस प्रकार “हार के कारण सुदूर दीखनेवाला, कृष्ण चदन के अगराग के कारण ईषत् श्यामल छाटा धारण करने वाला (कालागुरुमलीमस) उस तन्वी का उन्नत उर प्रदेश किसके मन में अभिलाषा निर्माण नहीं करेगा ?” यह दूसरा अर्थ यहाँ प्रकृत नहीं है। वर्षाकाल का अर्थ प्रकृत होने से यह हमें मुख्य अर्थात् अभिधाव्यापार से ज्ञात हुआ। किन्तु युवतिविषयक अर्थ प्रकृत न होने के कारण वह हमें अमुख्य व्यापार से ज्ञात हुआ। इस स्थान में यह अमुख्य व्यापार व्यजनाव्यापार है। प्रथम पद में श्लेष है और वहाँ दोनों अर्थों में अभिधा ही प्रवृत्त होती है। किन्तु इस दूसरे पद्य में अभिधामूल ध्वनि है। यहाँ प्रकृत अर्थ में अभिधा है किन्तु अप्रकृत अर्थ में अभिधामूल व्यजना है।

अभिधा के भेद

शब्द की इसी अभिधा शक्ति के तीन भेद योग,रूढि और योगरूढि। इसीके अनुसार वाचक शब्द के भी तीन भेद हैं। यौगिक, रूढ और योगरूढ। यौगिक शब्द में अवयवशक्ति होती है, अर्थात् जिन प्रकृतिप्रत्ययों से वह शब्द बना है उनके अर्थों से उस शब्द का अर्थ सुसंबद्ध होता है। पाचक, पाठक, गाङ्गेय आदि शब्द इस प्रकार यौगिक शब्द हैं। रूढ शब्दों में अवयवशक्ति नहीं होती, केवल समुदायशक्ति होती है। मंडप, आखण्डल आदि शब्दों के प्रकृतिप्रत्ययरूप अवयव किये तो उनके अर्थों से इन शब्दों के अर्थ का कोई सबन्ध नहीं रहता। इन शब्दों का सकेत इनके योग से बद्ध नहीं होता, अपितु उस वर्णसमुदाय से ही बद्ध होता है। किन्तु कुछ शब्द ऐसे

अध्याय ग्यारहवाँ

शाब्दबोध : लक्ष्यार्थ, लाक्षणिक शब्द और लक्षणा

लक्षणा के सबन्ध में मम्मट
ने कहा है—

मुख्यार्थबाधे तद्योगे रूढितोऽथ प्रयोजनात् ।
अन्योऽर्थो लक्ष्यते यत् सा लक्षणारोपिता क्रिया ॥

इस कारिका में लक्ष्यार्थ और लक्षणावृत्ति दोनों का स्वरूप बताया गया है ।
'यत् अन्य अर्थं लक्ष्यते सा क्रिया लक्षणा—' जिस के द्वारा मुख्यार्थ से भिन्न अर्थ
लक्षित होता है वह वृत्ति (क्रिया) लक्षणा है, मुख्यार्थबाध, तद्योग तथा रूढि
अथवा प्रयोजन ये तीन लक्षणा के निमित्त हैं, एवं 'य' अन्य अर्थ. लक्ष्यते '
—मुख्यार्थ से भिन्न रूप लक्षित होनेवाला अर्थ लक्ष्यार्थ है ।

हमारे दैनिक भाषण व्यवहार में भी कई बार ऐसा होता है कि मुख्यार्थ से
काम नहीं बनता । 'गौरीशंकर के आक्रमण से आज भारत का मस्तक उन्नत हुआ ।'
यहाँ 'भारत' शब्द का मुख्यार्थ लेना असंभव है । मुख्यार्थ से भिन्न परन्तु उससे सबद्ध
'भारत देशवासी लोक' इस प्रकार अर्थ करना पड़ता है । 'गगाया घोष'—गगा
पूर अहीरो की पल्ली है । इस वाक्य में 'गगा' शब्द के 'गगाप्रवाह' अर्थ को छोड़कर
'गगातीर' का अर्थ लेना आवश्यक हो जाता है । 'काकेभ्यो दधि रक्ष्यताम्'—इस
वाक्य में 'काकेभ्य' पद का अर्थ 'कौए आदि' ऐसा मानना पड़ता है ।

लक्षणा के निमित्त

इस प्रकार शब्द के मुख्यार्थ को छोड़कर अमुख्यार्थ का स्वीकार करने के लिए
किसी निमित्त की आवश्यकता होती है । इसके निमित्त तीन हैं ।

*****१७८

(१) **मुख्यार्थबाध** : यहाँ 'बाध' शब्द का अर्थ 'अनुपपत्ति' या 'प्रमाण-पराहतत्व' है। वाक्य का अर्थ करते हुए, जब कोई शब्द मुख्यार्थ में लेने से अनुपपन्न हो जाता है तभी लक्षणा का आश्रय करना आवश्यक हो जाता है। अनुपपत्ति है तात्पर्य की अनुपपत्ति। दीपिका में कहा है—'तात्पर्यानुपपत्तिर्लक्षणाबीजम्।' 'गगाया घोष' या 'काकेभ्यो दधि रक्ष्यताम्' इन वाक्यों में जो अर्थ का बाध है वह है दो शब्दों के मुख्यार्थ का बाध। इस बाध को हटाने के लिए हम 'गगा=गगातीर' एवम् 'काक=काक आदि' इस प्रकार अर्थ करते हैं। मुख्यार्थ की अनुपपत्ति यदि न हुई होती तो लक्षणा का आश्रय करने की आवश्यकता ही न होती। इस प्रकार की अनुपपत्ति कभी कभी वक्ता का तात्पर्य एवम् उसके प्रयुक्त शब्दों का मुख्यार्थ इन दोनों में भी हो सकती है। उदा अपने विश्वासघाती मित्र से कवि कहता है—“मित्र, क्या बताऊँ। तुम्हारे उपकार तो बड़े भारी हुए। तुम्हारी सुजनता भी सर्व प्रसिद्ध हो गयी। ऐसे ही काम करते हुए तुम शतायु होकर सुख से रहो।” (१) यहाँ कवि का उद्देश्य यदि ध्यान में न रखा तो मुख्यार्थ का बाध नहीं होता, क्योंकि यहाँ वाक्य का अर्थ करने में कोई आपत्ति नहीं है। किन्तु, कवि के उद्देश्य की ओर ध्यान दिया जाय तो इस उद्देश्य का मुख्यार्थ से विरोध आता है। इस प्रकार वक्ता का उद्देश्य एवम् मुख्यार्थ दोनों में 'योग्यताविरह' होने से उपकार=अपकार, सुजनता=दुर्जनता ऐसे विपरीत अर्थ लेना आवश्यक हो जाता है। इसीको विपरीत लक्षणा कहा जाता है। सारांश, मुख्यार्थबाध जिस प्रकार दो शब्दार्थों की अनुपपत्ति के कारण हो सकता है उसी प्रकार वह शब्दार्थ तथा वक्ता का उद्देश्य (वक्तृतात्पर्य) इन दोनों में विरोध आ जाने से भी हो सकता है।

(२) **मुख्यार्थयोग** मुख्यार्थ की अनुपपत्ति होने पर हम भिन्न अर्थ लेते हैं। किन्तु इसमें हम मन चाहा अर्थ नहीं ले सकते। वह अर्थ मुख्यार्थ से भिन्न होने पर भी उससे सबन्धित ही होना चाहिये। इसीको तद्योग = मुख्यार्थयोग कहते हैं। मुख्यार्थयोग के पाँच भेद मुकुलभट्ट ने बताए हैं।

अभिधेयेन सबधात् सादृश्यात् समवायत ।

वैपरीत्यात् क्रियायोगात् लक्षणा पञ्चधा मता ॥ (२)

इनके उदाहरण इस प्रकार हो सकते हैं।

(१) गगाया घोष — यहाँ मुख्यार्थ से (गगाप्रवाह से) लक्ष्यार्थ का (गगातीर का) सामीप्यसबन्ध है,

१ उपपन्न बहु नाम किमुच्यते सुजनता प्रथिता भवता परम् ।

विदधदीदृशमेव सदा सखे सुखितमास्व तत शरदा शतम् ॥

२ कहा जाता है कि यह कारिका मूलतः भर्तृमित्र की है। मुकुल ने 'अभिधावृत्तिमावृका' मे, मन्मत् ने 'शब्दव्यापारविचार' में तथा माणिक्यचन्द्र ने 'सकेतटीका' में इसे उद्धृत किया है।

(२) 'सिंहो बटु' में सादृश्य सबन्ध है,

(३) समवाय=साहचर्य, 'कुन्ता प्रविशन्ति'। इस वाक्य में समवाय सबन्ध है।

(४) पूर्व दिये हुए उपकृत बहु नाम आदि में विपरीत सबन्ध है।

(५) क्रियायोग अर्थात् क्रिया के कारण आया हुआ सबन्ध। 'महति समरे शत्रुघ्न त्वम्'—'युद्ध में आप शत्रुघ्न हैं।' यहाँ शत्रुघ्न की सजा मुख्यार्थ से जो शत्रुघ्न नहीं है ऐसे राजा को दी गयी है, शत्रुघ्नन क्रिया इस का कारण है।

(३) **रूढ़ि और प्रयोजन** मुख्यार्थ से लक्ष्यार्थ भिन्न है। यह लक्ष्यार्थ या तो रूढ़ि से अर्थात् लोकप्रसिद्धि से प्राप्त होना चाहिये या उसकी पृष्ठभूमि में वक्ता का कुछ विशेष उद्देश्य (प्रयोजन) होना चाहिये। लक्षणा की यह शर्त बड़ा महत्त्व रखती है। 'मुख्यार्थ' शब्द का स्वाभाविक एवम् सरलता से प्रतीत होनेवाला अर्थ होता है। लक्षणा इस स्वाभाविक अर्थ को त्याग देती है। एक दृष्टि से 'लक्ष्यार्थ' शब्द का अस्वाभाविक अर्थ होता है। अतएव, शास्त्रीय वाङ्मय में जहाँतक हो सके, लक्षणा का प्रयोग टाला जाता है। कुमारिल कहते हैं कि अन्य कोई मार्ग ही न हो तभी लक्षणा का आश्रय (अगत्या लक्षणावृत्ति) करना चाहिये। अर्थ यह है कि इस प्रकार अस्वाभाविक अर्थ करने के लिए कुछ न कुछ आधार तो होना चाहिये या तो इस प्रकार अर्थ करने की रूढ़ि चाहिये या वह प्रयोजन श्रोता के ध्यान में सरलता से आना चाहिये। इस दृष्टि से लक्षणा के 'रूढ़ लक्षणा' और 'प्रयोजनवती लक्षणा' इस प्रकार दो भेद होते हैं।

रूढ़ लक्षणा की पृष्ठभूमि में आरम्भ में प्रयोजन था ही

मम्मट ने रूढ़ लक्षणा का उदाहरण 'कर्मणि कुशल' दिया है। 'कुशल' शब्द का अर्थ हम 'चतुर' करते हैं। किन्तु यह इस शब्द का मुख्यार्थ नहीं है। 'कुशल' का अर्थ है 'कुश काटनेवाला'। संभव है कि कुश काटने के लिए बड़ी चतुरता की आवश्यकता होती थी और इस लिए मूलतः इस शब्द का 'चतुर' के अर्थ में लक्षणा से प्रयोग होना आरम्भ हुआ हो। और 'दर्भ काटनेवाला जिस प्रकार चतुर होता है उस प्रकार जो चतुर है' ऐसा बोध इस शब्द से होने लगा हो। किन्तु आगे चलकर वही शब्द 'चतुर' के अर्थ में रूढ़ हो गया।

वास्तविक यही दीखता है कि आज जो लक्षणाएँ रूढ़ कही जाती हैं वे किसी समय प्रयोजनवती थीं। (मराठी में) 'ताराबळ' शब्द इस का अच्छा उदाहरण है। 'ताराबलम्' शब्द का त्वरासे उच्चारण करते हुए किसी ने 'ताराबलम्' उच्चारण किया होगा। आरम्भ में चिढ़ाने के लिए 'ताराबळ' शब्द का 'बोलने में त्वरा करने' के अर्थ में लोक में प्रयोग होने लगा हो। जबतक यह प्रयोजन नया

शाब्दबोध लक्ष्यार्थ, लाक्षणिक शब्द और लक्षणा

था तबतक ताराबल = ताराबलम् का दोषयुक्त उच्चारण एव त्वरा के ये दो भिन्न किन्तु विविष्ट घटना से संबन्धित अर्थ ज्ञात होते थे। किन्तु आज हम उस प्रयोजन को भूल चुके हैं और 'ताराबल' शब्द (अनुचित) त्वरा के अर्थ में रूढ़ हुआ है। 'देवाना प्रिय इति मूर्ख' यह वार्तिक भी इसी बात का द्योतक है कि इस प्रयोग में आरम्भ में प्रयोजन था और बाद में रूढ़ि आयी है।

रूढ़ लक्षणा के इस स्वरूप को देखने से एक बात सहज ही ध्यान में आ जाती है, वह यह कि जब तक इन अर्थों की पृष्ठभूमि में प्रयोजन था तब तक ये अर्थ मुख्यार्थ से भिन्न थे। किन्तु इनका आधारभूत प्रयोजन नष्ट होते ही किसी समय जो लक्ष्यार्थ थे अब उन शब्दों के मुख्यार्थ बन गये हैं। अतः एव हेमचन्द्र रूढ़ लक्षणा को स्वीकार करना नहीं चाहते। उनका कथन है कि, "कुशल, द्विरेफ, द्विक आदि शब्दों के अर्थ अब साक्षात् मकेन ही विषय बन गये हैं। इस लिए वे उन शब्दों के मुख्यार्थ ही हैं। और इसी कारण से रूढ़ि लक्ष्यार्थ का हेतु बन ही नहीं सकती (३)। विश्वनाथ भी कुशल आदि शब्दों के संबन्ध में यही कहते हैं, किन्तु वे हेमचन्द्र के समान रूढ़लक्षणा को वर्जित नहीं करते। 'कलिङ्ग साहसिक' इस प्रकार वे रूढ़लक्षणा का उदाहरण देते हैं। मारिक्यचन्द्र रूढ़लक्षणा को 'अष्टोपचार प्रतीति' कहते हैं किन्तु उनका यह कहना किसी समय सादृश्य पर आधारित परन्तु सप्रति प्रयोजन विरहित बने हुए, और इसीलिए रूढ़ बने हुए लक्षणा के विषय में ही यथार्थ है।

हेमचन्द्र और विश्वनाथ द्वारा मम्मट की की गयी यह आलोचना ठीक ही है। भूतकाल में ये शब्द लक्षणा से भलेही प्रयुक्त होते हों, आज तो उनके वे अर्थ रूढ़ हो गये हैं। इस लिए उनकी पृष्ठभूमि में वृत्ति भी अभिधाही (अभिधा का 'रूढ़ि' नामक भेद) है, न कि लक्षणा। इन उदाहरणों में लक्षणा को मानना ही हो तो केवल व्युत्पत्ति के आधारपर मानना होगा, और ऐसा करने से लावण्य, मण्डप, तैल आदि शब्दों के रूढ़ अर्थों को भी लक्ष्यार्थ ही मानना पड़ेगा। इससे अभिधा के 'रूढ़ि' नामक भेद का क्षेत्र तो नष्ट हो जायगा ही, किन्तु इससे और, लोकव्यवहार की मर्यादा का भंग भी होगा। शब्द का अर्थ किस प्रकार का है यह देखने में व्युत्पत्ति की अपेक्षा लोकप्रवृत्ति को मानना ही अधिक श्रेयस्कर है। इस संबन्ध में विश्वनाथ ने कहा है— 'अन्यद्वि शब्दानां व्युत्पत्तिनिमित्तम्, अन्यच्च प्रवृत्तिनिमित्तम्।' (४)

३ कुशलद्विरेफद्विकद्वयस्तु साक्षात्सकेतविषयत्वात् मुख्या एव, इति न रूढिरस्माभिर्हेतुत्वे-
नोक्ता।— काव्यानुशासन।

४ निरूढलक्षणा और अंग्रेजी की Dead Metaphor में तुलना करना बड़ा रजक होगा। दोनों का मूल एक ही है। गौणीसारोपाल्लक्षणा की उपचारप्रतीति नष्ट होने से वह निरूढ-
लक्षणा होती है और Metaphor का आधारभूत प्रयोजन नष्ट होने से वह Dead Metaphor होती है।

लक्षणा सान्तरार्थनिष्ठ व्यापार है

लक्षणा आरोपित क्रिया है। इस विषय में मम्मट कहते हैं—“मुख्येन अमुख्य अर्थ लक्ष्यते यत् स आरोपित शब्दव्यापार सान्तरार्थनिष्ठो लक्षणा।” अमुख्य अर्थ (लक्ष्यार्थ) मुख्यार्थ के द्वारा लक्षित होता है। इस अर्थ को लक्षित करने वाला व्यापार लक्षणा है। अर्थ यह है कि ‘लक्षणावृत्ति’ वास्तव में मुख्यार्थ की वृत्ति है, गौणत्व में वह शब्द की मानी गयी है। ‘अभिधा’ शब्द की साक्षात् वृत्ति है। ‘लक्षणा’ मुख्यार्थ की साक्षात् वृत्ति है और मुख्यार्थ के प्रसंग से वह शब्द की वृत्ति है। इस प्रकार वाच्यार्थ की यह वृत्ति शब्द पर आरोपित हुई है। (आरोपिता क्रिया)। इस पर प्रदीपकार कहते हैं—“गगाया घोष” इस वाक्य में गगा शब्द से गगाप्रवाह का अर्थ उपस्थित होता है, और जब देखा जाता है कि यह अर्थ बाधित होता है तब उस प्रवाह से संबद्ध होने के कारण ‘तीर’ का अर्थ उपस्थित होता है। शब्द→मुख्यार्थ→लक्ष्यार्थ इस प्रकार शब्द का लक्ष्यार्थ से मुख्यार्थ के द्वारा संबन्ध होता है। मुख्यार्थ इस प्रकार मध्यगत है इसलिए लक्षणाव्यापार शब्दपर आरोपित होता है। वास्तव में लक्षणाव्यापार अर्थनिष्ठ ही है (५)।” ‘साहित्य कौमुदी’ में भी कहा है—“सा लक्षणा नाम क्रिया वृत्ति अर्थनिष्ठाऽपि अपिता शब्दे।”

अतएव मम्मट ‘आरोपित’ का अर्थ ‘सान्तरार्थनिष्ठ’ करते हैं। शब्द और लक्षणाव्यापार में साक्षात् संबन्ध नहीं है। वह वाच्यार्थ से व्यवहित है। अतएव नागेश ने सान्तरार्थनिष्ठ का अर्थ ‘साक्षात् अर्थनिष्ठ परम्परया शब्दनिष्ठ’। इस प्रकार किया है। विश्वनाथ ने ‘आरोपिता’ शब्द के स्थान में ‘अपिता’ शब्द का प्रयोग करते हुए ‘स्वाभाविकेतरा ईश्वरानुद्भाविता वा” इस प्रकार उसका अर्थ किया है। इससे अभिधा और लक्षणा में भेद विस्पष्ट हो जाता है। अभिधा शब्द की स्वाभाविक शक्ति है, लक्षणा स्वाभाविक शक्ति नहीं है। यदि यह माना कि अभिधा ईश्वरनिर्मित है तो लक्षणा अपनी इच्छा से निर्मित है। अभिधा निरन्तरार्थ-निष्ठ क्रिया है तो लक्षणा सान्तरार्थनिष्ठ क्रिया है। शब्द का अभिधा से साक्षात् संबंध है। तो लक्षणा का शब्द से परंपरा के द्वारा संबन्ध बताया गया है। अभिधा की पृष्ठभूमि में प्रयोजन नहीं है, प्रत्युत प्रयोजन के बिना लक्षणा का प्रयोग नहीं हो सकता (रूढ लक्षणा में भी आरम्भ में प्रयोजन था ही)। इन सब बातों की ओर ध्यान देने से विस्पष्ट होता है कि लक्षणा मूलतः प्रयोजनवती है।

५ गगादिशब्दानां नीरादिकमुपस्थाय विरामे, नीराद्यर्थेनैव संबन्धेन तीराद्यर्थप्रतिपादनाद् इत्याह—आरोपिता क्रिया इति । शक्यव्यवहितलक्ष्यार्थविषयत्वात् शब्दे आरोपित एव स व्यापारः । वस्तुतः अर्थनिष्ठ एव इत्यर्थः ।

शब्द बोध लक्ष्यार्थ, लाक्षणिक शब्द और लक्षणा + + + + +

लक्षणा का उचित प्रयोग और अनुचित प्रयोग

लक्षणा का निमित्त या तो रूढ़ि होना चाहिये या प्रयोजन। रूढ़ि तो लोक-व्यवहार से सबद्ध होती ही है, किन्तु प्रयोजन भी ऐसा ही हो कि श्रोता के ध्यान में सरलता से आ जाए। शबरस्वामी ने कहा है — “लक्षणा हि लौकिकी एव।” लौकिकी का अर्थ है लोकविदित या व्यवहारगम्य। इसलिए लक्षणा प्रयोग करते समय कवि मनचली चाल नहीं चल सकता। कतिपय लक्षणाएँ पहले ही से रूढ़ हो गयी होती हैं, और कई अब भी बनायी जा सकती हैं। किन्तु उनमें वृद्ध व्यवहार से या वक्ता के अभिप्राय से अभिधानशक्ति होना आवश्यक है। जहाँ इस प्रकार अभिधान-शक्ति नहीं रह सकती या बड़ी खीचातानी करके लाना पड़ता है वहाँ लक्षणा असम्भव हो जाती है (६)। लक्षणा व्यापार के उचित तथा अनुचित प्रयोग कवि किस प्रकार करते हैं इसके अनेक उदाहरण वामन तथा मुकुलभट्ट ने दिये हैं। उनमें से दो उदाहरण यहाँ हम ले—

स्निग्धश्यामलकान्तिलिप्तवियतो वेल्लद्वलाका घना
वाता शीकरिण पयोदसुहृदामानन्दकेका कला ।
काम सन्तु दृढ कठोरहृदयो रामोऽस्मि सर्व सहे
वैदेही तु कथं भविष्यति ह हा हा देवि धीरा भव ॥

“मेघो ने स्निग्ध एव श्यामल कान्ति का आकाश को लेपन किया है, बलाका आनन्द से तथा उत्साह से प्रेरित होकर स्वच्छन्द विहार कर रहे हैं (यह समय बलाकाओं के गर्भधान का होता है।), मन्द वायु की लहरें तुषार ला रही हैं, तथा मेघो के परम मित्रो का सानन्द केका गान सुनायी दे रहा है। ये सब बातें, जिन्हे सहना विरही जनो को बड़ा कठिन है आज एकत्रित हो गयी हैं। भलेही हो गयी हो। मैं राम हूँ-जिसका हृदय अत्यंत कठिन है, मैं इन सब को सह सकता हूँ। किन्तु वैदेही? उसका क्या होगा? देवि, तुम्हें भी धीरज बाँधना होगा। “इस पद्य में ‘लिप्त’, ‘सुहृद्’ तथा ‘राम’ शब्द लक्षणा से आये हुए हैं। यह रूढ़ लक्षणा नहीं है। कवि ने इसी स्थान में उसका प्रयोग किया है। इस लिए उसमें नवीनता एव सूचकता है। वर्षा ऋतु कामी जनो का प्रिय समय है। बलाका, मयूर आदि सब सृष्टि विलास में मग्न है और ऐसे समय में राम तथा सीता को ही विरह सहना पड़ रहा है। इस घटना में विप्रलम्भ की अभिव्यक्ति हो रही है तथा इसमें प्रत्येक लक्ष्यार्थ इस विप्रलम्भ को पुष्ट कर रहा है। अत एव यह उचित लक्षणा है (७)। किन्तु कवि भी कई बार लक्षणा का अनुचित

६ निरूढ़ा लक्षणा काश्चित् सामर्थ्यादभिधानवत्।

क्रियन्ते साप्रतं काश्चित्, काश्चिन्नैव त्वशक्तिः ।

७ इस पद्य का रसप्रवृत्त अभिनवगुप्त ने ‘लोचन’ टीका में किया है। सहृदय अवश्य देखें।

प्रयोग करना है और इससे पाठक विरसता का अनुभव करता है। उदाहरण के लिए माघ कवि का निम्न पद्य देखिये—

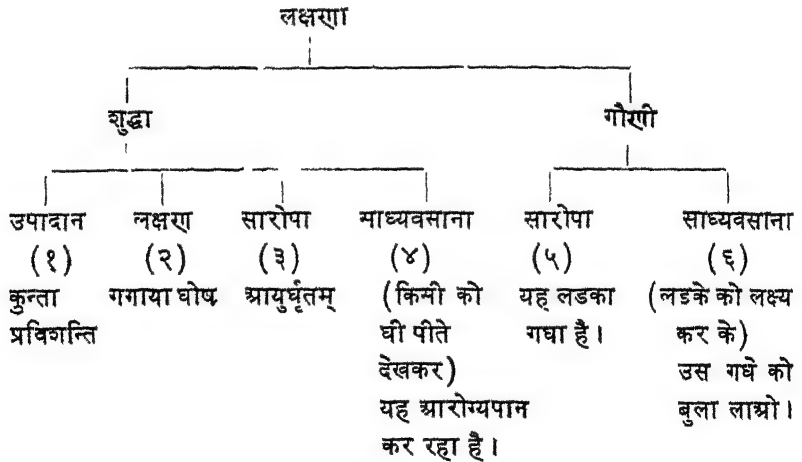
मध्येसमुद्र ककुभ पिशगीर्या कुर्वती काञ्चनवप्रभासा।

तुरगकान्तामुखहव्यवाहज्वालेव भित्वा जलमुल्ललास ॥ (माघ ३।३३)

“मुवर्ग के परकोटे की आभा चारो दिशाओ में स्फुरित होने से द्वारका नगरी ऐसी लगती थी कि जैसे समुद्र के जल में ऊपर लिपटी हुई वडवानल की ज्वाला हो।” इसमें कोई सन्देह नहीं कि माघ की यह उत्प्रेक्षा बहुत ही सुंदर है। किन्तु ‘वडवानल की ज्वाला’ का अर्थ कवि ‘तुरगकान्तामुखहव्यवाहज्वाला’ इस शब्द से बता रहा है (२)। लक्षणा का इस प्रकार का प्रयोग लोकव्यवहार के विरुद्ध है। इसमें कल्पना अच्छी होने पर भी विरसता का अनुभव होता है। लक्षणा का इस प्रकार प्रयोग करना एक महान दोष है।

लक्षणा के भेद

आलंकारिकों ने लक्षणा के भेद बता कर उनमें से प्रत्येक का प्रयोजन बताया है। मुकुल, मम्मट, विश्वनाथ, जगन्नाथ आदि पंडितों ने अपने अपने विचार के अनुसार लक्षणा के भेद बताए हैं। यहाँ उनका विवेचन तो नहीं किया जा सकता। किन्तु उनके प्रयोजन का सबन्ध व्यंजनाविचार में आता है इस लिए उनका स्वरूप देखना आवश्यक है। ‘काव्यप्रकाश’ में स्पष्ट होने वाले लक्षणा भेद इस प्रकार बताये जा सकते हैं—



८. तुरग = वडवा - की कान्ता - वडवा; हव्यवाह = अग्नि अतएव अर्थ - वडवाग्नि।

शाब्दबोधः लक्ष्यार्थ, लाक्षणिकशब्द और लक्षणा ****

अभिधेयसंबन्ध, सादृश्य, समवाय, वैपरीत्य तथा क्रियायोग इस प्रकार तत्त्वों के पाँच भेद पूर्व बताये गये हैं उनके हम दो भाग करे (१) सादृश्यसंबन्ध पर आधारित लक्षणा-यह गौणी लक्षणा है, (२) अन्य चार संबन्धों पर आधारित लक्षणा—यह शुद्धा लक्षणा है। मम्मट का कहना है कि गौणी लक्षणा उपचारमिश्र होती है। उपचार शब्द से यहाँ दो भिन्न पदार्थों में अभिन्नता अपेक्षित है जो सादृश्यसंबन्धपर आधारित है (६)। उपचार शब्द का यह सीमित अर्थ है। व्यापक अर्थ में उपचार शब्द लक्षणा का ही वाचक है (१०)। सादृश्योपचार के दो भेद देखे जाते हैं—आरोप और अध्यवसान। इन भेदों के अनुसार लक्षणा के दो भेद होते हैं—‘सारोपा गौणी लक्षणा’ और ‘साध्यवसाना गौणी लक्षणा’। रूपक में मूलतः गौणी सारोपा लक्षणा होती है और अतिशयोक्ति का मूल गौणी साध्यवसाना लक्षणा है। सादृश्य के अतिरिक्त, उपचार के अन्य भेदों में भी आरोप और अध्यवसान देखे जाते हैं। उदाहरणस्वरूप—

अविरलकमलविकास सकलालिमदश्च कोकिलानन्द ।

रम्योऽयमेति सप्रति लोकोत्कण्ठाकर काल ।

“यह रमणीय समय (वसन्त) जो कि कमल का मानो विकास है, अमरो का मद है तथा कोकिल का आनन्द है सारे जगत् को उत्कण्ठित करता हुआ आ रहा है।” वसन्त कमल-विकास का हेतु है, कमल-विकास वसन्त का कार्य है, किन्तु यहाँ हेतुपर ही कार्य का उपचार किया गया है एवं वसन्त को ही कमलविकास कहा है। यह शुद्धा साध्यवसानमूला लक्षणा है। यह लक्षणा ‘हेतु’ अलंकार का मूल है। ‘आयुर्वृतम्’ आदि में, या भगवान् श्रीकृष्ण के वर्णन के संबन्ध में ‘मल्लानामशनिर्नृणा नृपवर स्त्रीणा स्मरो मूर्तिमान्’ आदि भागवतवचन में भी सादृश्येतर संबन्ध पर आधारित उपचार ही है। यह शुद्ध सारोपा लक्षणा है। यह लक्षणा कार्यकारणमूला अतिशयोक्ति का मूल है। उपादान लक्षणा में शब्द का लक्ष्यार्थ मुख्यार्थ से अपेक्षाकृत अधिक समावेगक होता है। “कुन्ता (कुन्त-भाला) प्रविगन्ति” कुन्त का भाला यह मुख्यार्थ व्यापक हुआ है और उससे कुन्तधारी पुरुष का बोध होता है। इसीको मम्मट ‘स्वमिद्वये पराक्षेपः’ कहते हैं। लक्षणलक्षणा में मुख्यार्थ का त्याग होता है एवं अन्य अर्थ उससे मिल जाता है। उदाहरण के लिए—

रविसक्रान्तसौभाग्य तुषारावृतमण्डल ।

निश्वासान्ध इवादर्श चन्द्रमा न प्रकाशते ॥

१. उपचारो नाम अत्यन्त विशकलितयोः सादृश्यातिशयमहिम्ना भेदप्रतीतिस्थगनमात्रम् ।

—विश्वनाथ

१० उपचारो गुणवृत्तिर्लक्षणा - अभिनवगुप्त, अतच्छब्दस्य तच्छब्देनाभिधानमुपचार ।

—न्यायवातिक

रामायण के इस पद्य में आदर्श = दर्पण को ' निश्वासान्ध-निश्वास से अन्ध हुआ ' कहा है। अन्ध शब्द का मुख्यार्थ ' नष्टदृष्टि ' है। परन्तु इस अर्थ का त्याग करके यहाँ ' पदार्थों को स्पष्ट रूप से प्रतिबिम्बित न करने वाला ' इस प्रकार अर्थ लेना पड़ता है। इसीको मम्मट ' परार्थे स्वसमर्पणम् ' कहते हैं। उपादानलक्षणा तथा लक्षण-लक्षणा, ध्वनि के क्रमशः ' अर्थान्तरमक्रमित ' तथा ' अत्यन्ततिरस्कृत ' भेदों के मूल है। पूर्व कथित पाँच भेदों से युक्त तद्योगसम्बन्ध के मुख्यार्थ पर क्या प्रभाव होते हैं यह मुकुलभट्ट ने समुच्चय से इस प्रकार बताया है—

सादृश्ये वैपरीत्ये च वाच्यस्यातिरिक्त्वा ।

विवक्षा चाविवक्षा च सबन्धसमवाययो ॥

उपादाने विविक्षाश्च लक्षणे त्वविवक्षणम् ।

तिरस्कृत्या क्रियायोगे क्वचित् तद्विपरीतता ॥

सादृश्य तथा वैपरीत्यपर आधारित लक्षणा में वाच्यार्थ तिरस्कृत होता है। सन्ध तथा समवाय में वाच्यार्थ की विवक्षा या अविवक्षा भी हो सकती है। उपादान लक्षणा में उसकी विवक्षा और लक्षणलक्षणा में उसकी अविवक्षा होती है। क्रियायोग में वाच्यार्थ तिरस्कृत तो होता ही है, और कभी कभी विपरीतार्थ भी लेना आवश्यक हो जाता है।

वाक्यार्थवाद और लक्षणा

नवें अध्याय में वाक्यार्थवादों का कुछ परिचय दिया गया है। वाक्यार्थवादों की दृष्टि से लक्षणा का स्थान कहाँ और किस प्रकार है यह अब देखें। अभिहितान्वय-वाद के अनुसार लक्षणा का क्षेत्र वाच्यार्थ के बाद आरम्भ होता है। पदों का अर्थ ज्ञात होने के बाद जब देखा जाता है कि आकाक्षा योग्यता आदि के द्वारा उन पदों में ठीक अन्वय सिद्ध नहीं होता तब हम लक्षणा का आश्रय करते हैं। परन्तु अन्विताभिधान-वादियों के मन्तव्य के अनुसार वाक्यार्थ के पहले ही लक्षणा आती है। उनकी दृष्टि से अन्वित शब्दों में ही वाच्यत्व होने के कारण वाक्य में शब्दों का प्रयोग लक्ष्यार्थ के सहित ही किया जाता है। समुच्चय पक्ष के अनुसार पदों की अपेक्षा से वाक्योत्तर एव वाक्य की अपेक्षा से वाच्यपूर्व लक्षणा प्रवृत्त होती है। अखण्डार्थवादियों के मत के अनुसार वास्तव में लक्षणा नाम की कोई चीज ही नहीं है। किन्तु जब वे पदपदार्थ विभाग की कल्पना करते हैं तब उनको लक्षणा की भी कल्पना करना आवश्यक हो जाता है (११)। प्रयोजनवती लक्षणा का क्षेत्र अभिहितान्वयवादियों के कथन

११. अन्वयेऽभिहितानां सा वाच्यत्वादूर्ध्वमिष्यते ।

अन्वितानां तु वाच्यत्वे वाच्यत्वस्य पुर स्थिता ॥

द्वये द्वयमखण्डे तु वाक्यार्थपरमार्थतः ।

नास्तसौ कल्पितेऽर्थे तु पूर्ववत् प्रविभज्यते ॥— अभिधावृत्तिमावृत्ता

से कुछ मिलता है। अन्विताभिधानवादियों के अनुसार केवल निरुद्ध लक्षणा की सत्ता हो सकती है, प्रयोजनवती लक्षणा का होना असंभव है। विवेचक तथा समन्वय-मूलक इस प्रकार दोनों दृष्टियों से, उभयवादी लक्षणा का विचार करते हैं। अखण्डार्थ-वादी लक्षणा को अपोद्धारबुद्धि के समय ही मानते हैं। वाक्यार्थवादियों के इन भिन्न मतों को देखने से तात्पर्य माननेवाले अन्विताभिधानवादियों के कितने निकट आलंकारिक आ पहुँचते हैं यह स्पष्ट होगा। तात्पर्यवादियों की लक्षणा प्रयोजनवती है, प्रत्युत अन्विताभिधानवादियों की लक्षणा निरुद्ध है। आलंकारिकों का लक्षण विवेचन प्रयोजनवती लक्षणा का विवेचन है, निरुद्ध लक्षणा का नहीं। इस बात पर ध्यान देने से आलंकारिक अभिहितान्वयवादियों के सम्बन्ध में आदर रखते हैं यह स्पष्ट होगा। इसका अर्थ यह नहीं कि अभिहितान्वयवादियों का सभी कथन उन्हें स्वीकार है। किन्तु मीमांसकों में से अभिहितान्वयवादी उन्हें अवश्यही निकटवर्ती हैं। साहित्यशास्त्र के इतिहास में ध्वनिवादियों के विरोध में तात्पर्यवाद पर बल देने वाले आलंकारिकों का भी एक वर्ग था इसका भी यहाँ अनुसन्धान रखना आवश्यक है।

वेदान्ती तथा स्फोटवादी वैयाकरण दोनों अखण्डार्थवादी हैं। लक्षणा को न मानते हुए भी वे काव्यगत शब्दव्यापार की उपपत्ति बताते हैं। नागेशभट्ट ने यह उपपत्ति इस प्रकार बतायी है—“महाभाष्य में वचन है—‘सति तात्पर्ये सर्वे सर्वार्थवाचका ।’ इस वचन की दृष्टि से देखा जायें तो लक्षणा मानने की कोई आवश्यकता नहीं होती। इसके अतिरिक्त लक्षणा का स्वीकार करने में और भी कई दोष उत्पन्न होते हैं। यदि दो वृत्तियों को मान लिया तो उनमें भेद दर्शाने वाले दो अवच्छेदक भी मानना पड़ता ही है। इसमें गौरव दोष आ जाता है। और, दोनों वृत्तियों से जब इष्टार्थबोध हो रहा है तब एक वृत्ति को प्रधान मान कर दूसरी वृत्ति गौण बताना न्यायसंगत नहीं है। अतएव लक्षणा का स्वीकार करने की कोई आवश्यकता ही नहीं। इस पर प्रश्न उठता है कि फिर ‘गगाया घोष’ आदि वाक्य में ‘गगा’ पद से ‘तीर’ का अर्थ कैसे प्रतीत होता है? इस प्रश्न पर भाष्य का उत्तर है—“सति तात्पर्ये सर्वे सर्वार्थवाचका ।” वास्तव में शब्द की अर्थबोधक शक्ति के दो भेद दिखायी देते हैं। एक है प्रसिद्ध शक्ति और दूसरी है अप्रसिद्ध शक्ति। जिसके द्वारा शब्द से बाल और मूढ़ को लेकर सभी को अर्थबोध होता है, वह है शब्द की प्रसिद्ध शक्ति, और जिसके द्वारा शब्द से केवल सहृदय को ही अर्थ का बोध होता है वह है शब्द की अप्रसिद्ध शक्ति। गगा शब्द से प्रवाह का बोध तो सभी को होता है। यहाँ गगा शब्द की प्रसिद्ध शक्ति कार्य करती है और गगा शब्द से, विशिष्ट प्रसंग में सहृदयों को ‘तीर’ का बोध

होना है तब गंगा शब्द की अप्रसिद्ध शक्ति प्रवृत्त होती है, ऐसा मानने से किसी प्रकार की अनुपपत्ति नहीं होती (१२)।”

नागेशभट्ट की इस विवेचना से एक बात स्पष्ट हो जाती है। उनकी प्रसिद्ध शक्ति है अभिधा और अप्रसिद्धशक्ति है व्यजना। लक्षणाभेदों में से निरुद्ध लक्षणा में प्रसिद्ध शक्ति ही है, इस लिए वह तो अभिधा के ही अन्तर्गत हो जाती है। प्रयोजनवती लक्षणा में प्रयोजन व्यंग्य होता है और वह केवल महदयहृदयग्राह्य होता है। अतः प्रयोजनवती लक्षणा व्यजना में अन्तर्भूत होती है। इससे लक्षणा का स्वतन्त्र एवं निरपेक्ष स्थान ही नहीं रहता।

किन्तु इससे यह मानना उचित नहीं होगा कि लक्षणा विवेचन को शब्दबोध में या साहित्यशास्त्र में कोई महत्त्व ही नहीं रहता। साहित्यचर्चा के विकास में लक्षणा का स्थान बड़ा महत्त्वपूर्ण है। लक्षणा वक्रोक्ति का मूल है इस बात को सर्वप्रथम उद्भट ने जाना और बताया कि काव्य में अमुख्य वृत्ति का ही प्रयोग होता है। समूचा अलंकार वर्ग लक्षणा या विलास है। ध्वनिकार का मत प्रसृत होने से पहले सम्पूर्ण काव्यतत्त्व का विवेचन लक्षणा कोटि में ही होता था। इतना ही केवल नहीं, साहित्य के पंडितों का एक वर्ग ऐसा भी था जो कि ध्वनि का अन्तर्भाव लक्षणा में करता था। यह तो ठीक है कि काव्य का पर्यवसान व्यंग्य ही है, किन्तु व्यंग्यरूप प्रयोजन स्पष्ट रूप में आकलन होने के लिए लक्षणास्वरूप का ज्ञान आवश्यक है। इसके बिना काव्यगत अलंकारों का समीपकारित्व सम्भन्धना असम्भव है। ‘व्यंग्य’ लक्षणा का फल है, लक्षणा कतिपय व्यंग्य भेदों का साधन है। काव्यगत शब्दबोध की तुलना यदि सूक्ष्मदर्शक यत्र से की गयी तो यह कहना उचित होगा कि, उस यत्र में देखना ही व्यंग्यार्थ को देखना है, और उस यत्र की रचना को देखना ही लक्ष्यार्थ का विवेचन है।

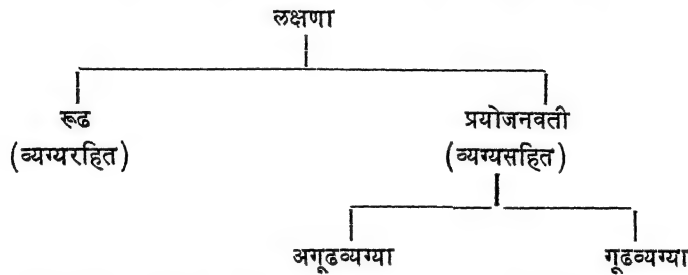
लक्षणा का आधारभूत प्रयोजन व्यंग्य होता है

साहित्यशास्त्र में जो लक्षणाविवेचन पाया जाता है वह प्रयोजनवती लक्षणा का है, निरुद्ध लक्षणा का नहीं। लक्षणा का प्रयोजन किस प्रकार का होता है ? मम्मट का कथन है कि लक्षणा का प्रयोजन व्यंग्य अर्थात् ध्वनि है। लक्षणा की पृष्ठभूमि

१२ ‘सति तात्पर्ये सर्वे सर्वार्थवाचका’—इति भाष्यात् लक्षणाया अभावान्। वृत्तिद्वयावच्छेदकद्वयकल्पने गौरवात्। जघन्यवृत्तिकल्पनाया अन्याव्यत्वाच्च। कथं तर्हि गंगादिपदात् तीर-प्रत्ययः। आन्तोऽसि। “सति तात्पर्ये सर्वे सर्वार्थवाचका” इति भाष्यमेव गृहणो तथाहि-शक्तिर्विविधा प्रसिद्धा, अप्रसिद्धा च। आमन्दबुद्धिवेद्यात् प्रसिद्धात्वम्, सहृदयहृदयमात्रवेद्यात्वम्-प्रसिद्धात्वम्। तत्र गंगादिपदानां प्रवाहादौ प्रसिद्धा शक्तिः तीरादौ च अप्रसिद्धा इति विमनुपपन्नम्—परमल्लभजुषा पृ. १९

शाब्दबोध लक्ष्यार्थ, लाक्षणिक शब्द और लक्षणा ****

मे व्यग्य न हो अर्थात् उसका आधारभूत प्रयोजन नष्ट हुआ हो, तो वह निरूढ लक्षणा होती है और अभिधा के क्षेत्र में जाती है। प्रयोजनवती लक्षणा व्यग्यसहित ही होती है (व्यग्येन रहिता रूढौ, सहिता तु प्रयोजने। का प्र)। लक्षणा का यह आधारभूत प्रयोजन गूढ अर्थात् सहृदयहृदयग्राह्य हो सकता है या अगूढ अर्थात् ऐसा भी हो सकता है कि वह किसीके भी ध्यान में आसानी से आ सके (तच्च गूढमगूढ वा)। अतएव प्रयोजन कि दृष्टि से लक्षणा का विभाग इस प्रकार हो सकता है—



लक्षणा के आधारभूत प्रयोजन का अर्थात् व्यग्य का गूढत्व और अगूढत्व मम्मट ने निम्न उदाहरणों से विशद किया है—

श्रीपरिचयाज्जडा अपि भवन्त्यभिज्ञा विदग्धचरितानाम् ।

उपदिशति कामिनीना यौवनमद एव ललितानि ॥

“सम्पत्ति का परिचय हो तो जडबुद्धि भी विदग्धचरित का अनुकरण कर सकते हैं। यौवन का मद ही तो कामिनी स्त्रियों को विलास की शिक्षा देता है।”—यहाँ ‘उपदिशति’ (शिक्षा देता है)— शब्द का लक्ष्यार्थ में प्रयोग है। यौवन के उदय होते ही कामिनी स्त्रियों में विलास आप ही आप जाते हैं, उनके लिए किसी खास परिश्रम की आवश्यकता नहीं होती, यह है इस लक्षणा में आधारभूत व्यग्य। वाच्यार्थ पाठक के लिए जितना स्पष्ट होता है उतना ही यह व्यग्य ही स्पष्ट है। यह अगूढ व्यग्य है। गूढ व्यग्य का उदाहरण इस प्रकार है—

मुख विकसितस्मित वशितवक्त्रिम प्रेक्षित

समुच्छलितविभ्रमा गतिरपास्तसस्था मति ।

उरो मुकुलितस्तन जघनमसबन्धोद्भुर

बतेन्दुवदनातनौ तरुणिमोद्गमो मोदते ॥

“मुख पर स्मित विकसित हुआ है, दृष्टि ने वक्रता पर प्रभुत्व पाया है, गति में विलास छलक रहे हैं, चित्त ने स्थिरता का त्याग किया है, वक्षःस्थल पर स्तन मुकुलित हो रहे हैं, अवयवों की पुष्टि से जघन रतियोग्य हुआ है। आ । इस चन्द्र-

***** भारतीय साहित्यशास्त्र

मुखी के शरीर में यौवन की तो आनन्दक्रीड़ा ही चल रही है।" इस पद्य में विकसित, वशित, समुच्छलित, अपास्त, मुकुलित, उद्धुर, उदगम तथा मोदते यह शब्द लक्ष्यार्थ में प्रयुक्त हैं एवम् उनका आधारभूत प्रयोजन व्यंग्य है और केवल सहृदयहृदयग्राह्य है अतएव वह गूढ व्यंग्य है (१३)। यदि सहृदय की बुद्धि काव्यवासना से परिपक्व

१३. इस पद्य में लक्षक शब्दों का आधारभूत प्रयोजन (व्यंग्य) इस प्रकार बताया जा सकता है .

लक्षणीक शब्द	मुख्यार्थ बाध	लक्ष्यार्थ	मुख्यार्थ योग	व्यंग्य प्रयोजन
१ विकसित	यह पुष्पधर्म होने से स्मित के विषय में बाध	प्रसृत	कार्यकारणभाव, विकास प्रसरण का कारण है।	सीरम्, सुगन्ध। हास्य के कारण सुगन्ध फैलती है।
२. वशित	वशीकरण चेतनधर्म है इस लिए दृष्टि के संबन्ध में बाध	स्वाधीन	कार्यकारणभाव, वशीकरण स्वाधीनता का कारण है।	युक्तानुराग,
३. समुच्छलित	'उर्ध्वगमन' मूर्तधर्म है, अत एव अमूर्त विभ्रम में बाध	प्रादुर्भूत	कार्यकारणभाव। समुच्छलन प्रादुर्भाव का कारण है।	बाहुल्य तथा महजता विभ्रम अगभूत हैं।
४. अपास्त	अपासन = त्याग, इस चेतन धर्म का मति के संबन्ध में बाध	दूरीभवन	हेतुहेतुमद्भाव। अपासन दूरीभवन का हेतु है।	अधीरता, अनुराग-मूलक उत्सुकता।
५. मुकुलित	पुष्पधर्म है अत एव स्तनों के संबन्ध में बाध	उन्नत, कठिन	साधर्म्यसंबन्ध. कली और स्तन में उन्नतता तथा कठिन्य का साम्य	आर्त्तिमानयोग्यता।
६ उद्धुर	धुरा उठाने के चेतनधर्म का जघन के सम्बन्ध में बाध	सिद्ध	साधर्म्यसंबन्ध। दोनों में भारवाहकता की समानता	रतियोग्यता।
७. उदगम	यह मूर्तधर्म है, अत एव अमूर्त यौवन के संबन्ध में बाध	प्रादुर्भाव	कार्यकारणभाव। उदगम प्रादुर्भाव का हेतु।	आकर्षकता, सहज सौंदर्य; कृत्रिम नहीं।
८ मोदते	'आनन्द' इस चेतनधर्म का यौवनोद्गम के संबन्ध में बाध	परमोत्कर्ष	जन्यजनकसंबन्ध। आनन्द और उत्कर्ष में जन्यजनक भाव है।	स्पृहणीयत्व वाक्य में अभिलाषा का सूचन।

(शेष अगले पृष्ठपर)

शाब्दबोध . लक्ष्यार्थ, लाक्षणिक शब्द और लक्षणा

हुम्मी है तो यह व्यंग्य प्रयोजन ध्यान में आ सकता है। पूर्वपद्यगत 'उपदिशति' के समान वह स्पष्ट नहीं है।

लक्षणा के प्रयोजन का उपर्युक्त गूढव्यंग्य तथा अगूढव्यंग्य में विभाग देखने से एक बात स्पष्ट हो जाती है। दोनों पद्यों में व्यंग्य है। किन्तु जिस पद्य में गूढव्यंग्य है वहाँ पद्य का सौंदर्य अर्थात् चमत्कार प्रधानतया व्यंग्य में है। इस पद्य में सौंदर्य की दृष्टि से वाच्यार्थ की अपेक्षा व्यंग्य का ही प्राधान्य होने के कारण यह ध्वनि काव्य का उदाहरण है। अगूढव्यंग्य के उदाहरण में व्यंग्य भी वाच्यार्थ के समान स्पष्ट होने के कारण काव्य का सौंदर्य प्रधान तथा व्यंग्यार्थ में नहीं है। अतएव यह गुणीभूत व्यंग्य काव्य का उदाहरण है। काव्य का उत्तम भेद गूढव्यंग्य है। क्योंकि उसमें चमत्कार व्यंग्यगत है। अगूढव्यंग्य मध्यम काव्य है। मम्मट 'काव्य प्रकाश' में कहते हैं—“कामिनीकुचकलशवत् गूढ चमत्करोति, अगूढ तु स्फुटतया वाच्यायमानम् इति गुणीभूतम् एव।” यहाँ एक बात ध्यान में रखना आवश्यक है। काव्य में गूढता तो चाहिये किन्तु अतिमात्र गूढता नहीं होनी चाहिये। गूढता से सहृदय का आकर्षण तो बना रहना चाहिये। आकर्षण ही यदि नष्ट हो गया तो चमत्कृति भी नष्ट हो जायगी। इस सबन्ध में निम्न पद्य प्रसिद्ध है—

नान्दरीपयोधर इवातितरा प्रकाशो

नो गुर्जरीस्तन इवातितरा निगूढ ॥

अर्थो गिरामपिहित पिहितश्च कश्चित्

सौभाग्यमेति मरहट्टवधूकुचाभ ॥

लक्ष्यार्थ एव लक्षणा का स्वरूप इस प्रकार का है। लक्ष्यार्थ एव लक्षणाव्यापार काव्य में जिस शब्द के आश्रय से रहते हैं वह हैं लाक्षणिक शब्द। काव्य में लक्षणा की पृष्ठभूमि में प्रयोजन रहता ही है। यह प्रयोजन जिस व्यापार के द्वारा ज्ञात होता है वह है व्यजनाव्यापार। प्रयोजनवती लक्षणा का आधारभूत यह व्यजनाव्यापार भी उस लाक्षणिक शब्द में ही स्थित रहता है (तद्भूर्लाक्षणिक, तत्र व्यापारो व्यजनात्मक। काव्यप्रकाश)। वह किस प्रकार स्थित होता है तथा उसका स्वरूप क्या है यह हम अगले अध्याय में देखेंगे।

(गत पृष्ठ से)

प्रदीपकार ने भी गूढ व्यंग्य का सुंदर उदाहरण दिया है—

चकोरीपाण्डित्य मलिनयति दृग्भङ्गिमहिमा

हिमाशोरद्वैत कवलयति वक्त्र मृगदृश।

तमोवैदग्ध्यानि स्थगयति क्व, किं च वदन

कुहूकण्ठीकण्ठध्वनिमधुरिमाण तिरयति।

यहाँ मलिनयति, कवलयति, स्थगयति तथा तिरयति शब्द लक्ष्यार्थ में प्रयुक्त हैं।

शब्दबोध : व्यंजनाव्यापार

लक्षणा मूल ध्वनि

पूर्व बताया जा चुका है कि
लक्षणा का आधारभूत

प्रयोजन व्यंजनाव्यापार में ज्ञात होता है। इसकी सिद्धि के लिए मम्मट कहते हैं—

यस्य प्रतीतिमाधातु लक्षणा समुपास्यते ।

फले शब्दैकगम्येऽत्र व्यंजनान्नापारा क्रिया ॥

लक्षणा के आधारभूत प्रयोजन की प्रतीति लाक्षणिक शब्द से ही होती है। अभिधा के द्वारा मुख्यार्थ की प्रतीति होती है; लक्षणा से लक्ष्यार्थ की प्रतीति होती है, फिर इस प्रयोजन की प्रतीति किस व्यापार के द्वारा होती है? मम्मट का कथन है कि यह प्रयोजनप्रतीति व्यंजनाव्यापार से होती है। व्यंजना के अतिरिक्त अन्य किसी भी व्यापार से यह प्रतीति नहीं होती। इस बात को स्पष्ट करने के लिए आलंकारिक नित्यपरिचित 'गगाया घोष' यही उदाहरण लेते हैं। गगा शब्द का गगाप्रवाह मुख्य अर्थ है। प्रवाह में 'घोष' का होना असंभव है। इस लिए इस वाक्य में मुख्यार्थ बाधित हो जाता है। अतएव यहाँ गगा शब्द का, सामीप्यसंबन्ध से 'गगातट' अर्थ लेना पड़ता है। यह है गगा शब्द का लक्ष्यार्थ। अब प्रश्न यह उठता है कि 'गगातटे घोष' इस प्रकार सरलता से व्यवहार न करते हुए वक्ता 'गगाया घोष' ऐसा क्यों कहता है? इसमें उसका कुछ प्रयोजन अवश्य होगा; और है भी। यहाँ वक्ता का प्रयोजन यह है कि मेरे भाषण से वह घोष शीतल है, वहाँ का वायुमण्डल पवित्र है आदि प्रतीति श्रोता को हो। इस प्रयोजन को व्यक्त करने के लिए ही वक्ता गंगा शब्द का तट के अर्थ में प्रयोग करता है। वक्ता की अपेक्षा के अनुकूल श्रोता को वह प्रतीति होती भी है। यह प्रतीति 'गगातटे घोष' कहने से नहीं होती। यह गगा = गगा प्रवाह का अर्थ

अभिधा से ज्ञात हुआ है, गगा = गगातट का अर्थ लक्षणा से ज्ञात हुआ है तथा शीतत्व, पावनत्व आदि धर्मों का प्रत्यय गगा शब्द से ही व्यजनाव्यापार के द्वारा हुआ है। यह है लक्षणामूल व्यजना।

किन्तु प्रश्न उठता है कि यहाँ व्यजना का एक अतिरिक्त व्यापार क्यों मानना पड़ता है? इस पर मम्मट का उत्तर है कि इससे दूसरी कोई गति ही नहीं है। पावन-त्वादि धर्मों की प्रतीति अभिधा से या लक्षणा से नहीं हो सकती। और यह तो सत्य है कि वह प्रतीति होती है। अतएव इस प्रतीति की उपपत्ति के लिए एक अन्य व्यापार मानना पड़ता है। मम्मट कहते हैं—

नाभिधा समयभावात् हेत्वभावाच्च लक्षणा
लक्ष्य न मुख्य, नाप्यत्र बाधो, योग फलेन नो ॥
न प्रयोजनमेतस्मिन् न च शब्द स्वलद्गति
एवमप्यनवस्था स्यात्, या मूलक्षयकारिणी ॥

‘गगाया घोष’ इस वाक्य से होनेवाली पावनत्वादि धर्मों की प्रतीति अभिधा के द्वारा नहीं हो सकती, क्योंकि ‘गगा’ शब्द का सकेत ‘प्रवाह’ से है, न कि पावन-त्वादि धर्मों से। यह प्रतीति लक्षणा से भी नहीं होती, क्योंकि लक्षणा के लिए आवश्यक निमित्त में से एक भी निमित्त यहाँ उपस्थित नहीं है। इस वाक्य में (१) गगा प्रवाह, (२) गगातट, तथा (३) पावनत्वादि इन तीनों अर्थों से गगा शब्द का सबन्ध है। इनमें से ‘गगा प्रवाह’ का मुख्यार्थ यहाँ उपपन्न नहीं होता, इस लिए ‘गगातट’ का लक्ष्यार्थ हम लेते हैं। इस लक्ष्यार्थ को लेने के लिए आवश्यक तीन निमित्त भी यहाँ हैं। ‘गगाप्रवाह’ का मुख्यार्थ यहाँ बाधित हो गया है, मुख्यार्थ ‘प्रवाह’ एव लक्ष्यार्थ ‘तट’ इन दोनों में सामीप्य सबन्ध है; एव ‘पावनत्व की प्रतीति देना’ यह प्रयोजन भी है। अतएव गगा = गगातट का लक्ष्यार्थ यहाँ उपपन्न होता है।

प्रयोजन द्वितीय लक्षणा से ज्ञात नहीं होता

किन्तु यह कहना ठीक नहीं कि गगा शब्द से प्रतीत होनेवाला पावनत्वादि धर्म भी लक्षणा से ही प्रतीत होता है, क्योंकि इस लक्षणा के लिए निमित्त नहीं है। ‘गगा’ शब्द का ‘गगातट’ अर्थ प्रतीत होने पर ही पावनत्व आदि की प्रतीति होगी। यदि ऐसा मानना हो कि पावनत्व धर्म लक्षणा से प्रतीत होता है तो यह भी मानना पड़ेगा कि गगा—गगातट यह मुख्यार्थ है। किन्तु वह तो लक्ष्यार्थ है; और लक्ष्यार्थ को मुख्यार्थ नहीं माना जा सकता। (लक्ष्य न मुख्यम्)। अच्छा, यह मान भी लिया कि वह मुख्यार्थ है, तो उसीसे वाक्यार्थ उपपन्न होने से, उस (माने हुए) मुख्यार्थ का बाध नहीं होता, तब लक्षणा का सहारा लेने का कोई कारण ही नहीं रहता। इस प्रकार लक्षणा

का पहला निमित्त—मुख्यार्थबाध—यहाँ नहीं है (नाप्यत्र बाध) । गगातट यह (माना हुआ) मुख्यार्थ तथा पावनत्व इन दोनों में सबन्ध नहीं है । पावनत्व धर्म गगा से सबद्ध है, तट से सबद्ध नहीं है । अतएव लक्षणा का दूसरा निमित्त 'तद्योग' भी यहाँ नहीं है (योग फलेन नो) । इसके अतिरिक्त, पावनत्व धर्म को लक्ष्यार्थ मानने के लिए प्रयोजन भी नहीं है, क्योंकि पावनत्वादि प्रतीति स्वयं प्रयोजन रूप है (न प्रयोजनमेतस्मिन्) । यदि ऐसा कहना हो कि यह प्रयोजन भी लक्षित ही है, तो इसके लिए दूसरे प्रयोजन की कल्पना करनी होगी, और इस प्रकार यदि परम्परा निकली तो एक प्रयोजन के लिए दूसरा, दूसरे के लिए तीसरा, तीसरे के लिए चौथा इस प्रकार प्रयोजनों की कल्पना करते रहेंगे और अनवस्था होकर मूल उद्दिष्ट नष्ट हो जायगा । (एवमत्यनवस्था स्यात् या मूलक्षयकारिणी) । अतएव, लक्षणा के लिए आवश्यक तीसरा निमित्त—प्रयोजन—यहाँ न होने से पावनत्व धर्म लक्षणा से प्रणीत होता है ऐसा नहीं माना जा सकता ।

अच्छा, यह भी नहीं कि गगा शब्द से पावनत्वधर्म की प्रतीति नहीं होती (न च शब्दः स्खलद्गतिः) । यह प्रतीति होती है और गगा शब्द से ही होती है । यदि यह प्रतीति है और यदि यह अभिधाव्यापार या लक्षणाव्यापार का विषय नहीं होती तो इस प्रतीति की उपपत्ति के लिए, विवश होकर एक भिन्न और स्वतन्त्र व्यापार मानना पड़ेगा । यह स्वतन्त्र व्यापार ही व्यजनाव्यापार है । अतएव, लक्षणा के आधारभूत प्रयोजन की प्रतीति व्यजनाव्यापार से होती है तथा यह प्रतीति 'गगा' इस लाक्षणिक शब्द से ही होती है इस लिए यह व्यजनाव्यापार लाक्षणिक शब्द में ही स्थित है यह तो मानना ही पड़ेगा, अन्य कोई गति ही नहीं है ।

जो लोग कहते हैं कि लक्षणा का प्रयोजन भी लक्षित ही होता है उन्हें दो लक्षणाओं का स्वीकार करना पड़ता है । गगा = गगातट का अर्थ बताने वाली पहली लक्षणा एव प्रयोजन का बोध करानेवाली दूसरी लक्षणा । इनमें से पहली लक्षणा उपपन्न होती है, किन्तु दूसरी लक्षणा उपपन्न नहीं होती । मम्मटकृत उपर्युक्त खंडन द्वितीय-लक्षणावादियों का खंडन है ।

विशिष्ट लक्षणा भी संभव नहीं है

परन्तु लक्षणावादियों का दूसरा भी एक पक्ष है । उन्हें विशिष्ट लक्षणावादी कहा जाता है । उनकी मान्यता है कि लक्षणा के आधारभूत प्रयोजन की प्रतीति विशिष्ट लक्षणा ही के द्वारा आ जाती है । इससे स्वतन्त्र व्यजनाव्यापार मानने की कोई आवश्यकता नहीं रहती । अर्थात् 'गगाया घोष' इस वाक्य में 'गगा' शब्द का अर्थ केवल 'गगातट' न करते हुए, 'पावनत्वादिविशिष्ट तट' इस प्रकार करने से

प्रयोजनेन सहित लक्षणीय न युज्यते ।

विशिष्ट लक्षणावादियो का कहना है कि 'गगा' शब्द का लाक्षणिक अर्थ 'पावन-त्वादिविशिष्ट तट' इस प्रकार लेना चाहिये। यहाँ लक्षणीय है तट और प्रयोजन है पावनत्व आदि। लक्षणा का कार्य है प्रयोजन (पावनत्वादि) विशिष्ट लक्षणीय (तट) का बोध। अर्थात् यहाँ पावनत्व तथा तट ये दोनों अर्थ एक ही लक्षणाव्यापार के लक्षणीय हुए। यहाँ प्रश्न उठता है कि इस विशिष्ट लक्षणा का आधारभूत प्रयोजन क्या है? प्रथम पक्ष के लक्षणावादियो की दृष्टि से कहा जा सकता है कि 'तट' लक्ष्यार्थ है और पावनत्वादिविप्रतीति लक्षणा का प्रयोजन है। किन्तु विशिष्ट लक्षणावादी तो प्रयोजन का अन्तर्भाव लक्ष्यार्थ ही में करता है। तब विशिष्ट लक्षणा का प्रयोजन पावनत्वादि है ऐसा वह नहीं कह सकता। उसको चाहिये कि वह एक अलग प्रयोजन बतावे। विशिष्टलक्षणावादी का इस पर कहना है कि 'गगाया घोष' इस वाक्य के द्वारा, 'गगायास्तटे घोष' इस वाक्य से अधिक अर्थ की प्रतीति होना यही इस लक्षणा का आधारभूत प्रयोजन है। मम्मट इस पर इस प्रकार आपत्ति उठाते हैं—“आपका यह कहना ज्ञान की प्रक्रिया के विरोध में है। 'प्रयोजनसहित लक्षणीय' यह लक्षणा का विषय नहीं हो सकता, क्योंकि यह ज्ञान की प्रक्रिया के अनुकूल नहीं होता। ज्ञान का विषय तथा ज्ञान का फल भिन्न भिन्न होते हैं।”

मीमांसको की ज्ञानप्रक्रिया

मम्मट का मत ठीक तरह से समझने के लिए हमें मीमांसको के मत में ज्ञान की प्रक्रिया क्या है यह समझ लेना आवश्यक है। मान लीजिये हम एक नीलकमल देख रहे हैं। यह नीलकमल हमारे ज्ञान का विषय है। हमें नीलकमल का जो प्रत्यक्ष ज्ञान हो रहा है इस ज्ञान का फल क्या है? अर्थात् हमारे इस प्रकार देखने से उस नीलकमल पर या हम पर क्या प्रभाव हुआ है? इस पर मीमांसको का उत्तर द्विविध है। एक उत्तर इस प्रकार है—नीलकमल को जब हम देखते हैं तब हमें जो प्रत्यक्ष आता है वह 'मया ज्ञातम् इदम् नीलकमलम्' इस प्रकार का होता है। हमारे इस प्रत्यक्ष के कारण हमने देखे हुए नीलकमल में तथा अन्य (न देखे हुए) नीलकमलो में निम्न भेद होता है। यह नीलकमल ज्ञात अथवा प्रकट है, अन्य नीलकमल इस प्रकार ज्ञात अथवा प्रकट नहीं है। अर्थात्, हमने देखे हुए नीलकमल में 'ज्ञातता' अथवा 'प्रकटता' का विषयनिष्ठ धर्म हमारे प्रत्यक्ष ज्ञान के कारण उत्पन्न हुआ है। इसका अर्थ यह होता है कि 'ज्ञातता' अथवा 'प्रकटता' उस ज्ञान का फल है। यह भाट्ट मीमांसको का मत है।

किन्तु हमारा प्रत्यक्ष ज्ञान अथवा प्रत्यय 'अहं नीलकमल जानामि' इस प्रकार का भी हो सकता है। स्पष्ट होगा कि यह प्रत्यय आत्मनिष्ठ है और ज्ञान का ही फल है। इस प्रकार के प्रत्यय को 'सवित्ति' या 'अनुव्यवसाय' कहते हैं। सवित्ति अथवा अनुव्यवसाय आत्मधर्म है। प्रत्यक्ष ज्ञान के कारण ज्ञाता में वह उत्पन्न हुआ। इस लिए 'सवित्ति' अथवा 'अनुव्यवसाय' ज्ञान का फल है। यह मत प्राभाकर मीमांसक तथा नैयायिकों का है।

इनमें से किसी भी मत को लीजिये, ज्ञान की प्रक्रिया में तीन बातें स्पष्ट रूप से दिखाई देती हैं। वे ये हैं—(१) नीलकमल—ज्ञान का विषय, (२) हमें होनेवाला प्रत्यय—ज्ञान, तथा (३) प्रकटता अथवा सवित्ति—उस ज्ञान का फल, इन तीनों के सबन्ध में मीमांसकों के मत का मम्मट इस प्रकार अनुवाद करते हैं—

ज्ञानस्य विषयो ह्यन्य फलमन्यदुदाहृतम्।

इसमें बताया गया है कि प्रत्यक्षादि ज्ञान का विषय तथा उस ज्ञान का फल इनमें भिन्नता होती है। ज्ञान का विषय नीलकमल आदि है, किन्तु उसका फल प्रकटता अथवा सवित्ति है (प्रत्यक्षादेर्नीलादिविषय, फल तु प्रकटता, सवित्तिर्वा—का प्र)। किसी भी ज्ञान के सबन्ध में (चाहे वह प्रत्यक्ष, अनुमान, शब्द आदि किसी भी प्रमाण से हुआ हो) इस नियम का भग नहीं होना चाहिये।

मम्मट के कथन के अनुसार विशिष्ट लक्षणावादियों के मत में ज्ञान के उपर्युक्त नियम का भग होता है। विशिष्ट लक्षणावादियों के मत के अनुसार 'गगा' शब्द का लक्षणावृत्ति से 'पावनत्वादिविशिष्ट तट' इस प्रकार अर्थ करना चाहिये। अर्थ यह है कि लक्षणा से होने वाले ज्ञान का विषय 'पावनत्वादिविशिष्ट तट' है। 'गगातटे घोष' इस वाक्य से होनेवाले प्रत्यय से कुछ अधिक प्रत्यय अर्थात् पावनत्वादि धर्म यही इस लक्षणा का प्रयोजन है। इस प्रकार यहाँ फल का विषय ही में अन्तर्भाव होने से, ज्ञानविषयक उपर्युक्त नियम का भग हो रहा है। इस लिए प्रयोजनप्रतीति की उपपत्ति के लिए लक्षणा का आधार लेना असम्भव होता है (विशिष्टे लक्षणा नैवम्)।

अब लक्षणा के द्वारा प्रयोजन की उपपत्ति भले ही न होती हो, लक्षित अर्थ में प्रयोजनरूप विशेषों का प्रत्यय तो होता ही है। (विशेषा स्युस्तु लक्षिते)। इस प्रत्यय की उपपत्ति बताना तो आवश्यक है ही, और इस लिए स्वतन्त्र व्यापार भी मानना आवश्यक है। यह स्वतन्त्र व्यापार ही व्यजन, ध्वनन, द्योतन आदि सज्ञाओं से पहचाना जाता है।

लक्षणा के आधारभूत प्रयोजन के बोध की उपपत्ति सिद्ध करने के लिए व्यञ्जनाव्यापार मानना किस प्रकार आवश्यक है यह 'काव्यप्रकाश' के आधार से देखा। मम्मट ने 'शब्दव्यापारविचार' ग्रन्थ में भी इस प्रश्न का विचार किया है और बताया है कि लक्षणा का आधारभूत प्रयोजन अन्य प्रमाणों का विषय भी नहीं होता। उस विचार को देखने से व्यञ्जनाव्यापार की आवश्यकता और भी स्पष्ट हो जाती है। शब्दव्यापारविचार में मम्मट कहते हैं—“सप्रयोजन लक्षणा के सबन्ध में लक्षणा के अतिरिक्त एक भिन्न व्यापार मानना ही पड़ता है। देखिये कि प्रयोजन हो तो ही लक्षणा हो सकती है। लक्षणा के निमित्तों में से मुख्यार्थबाध तथा तद्योग अन्य प्रमाणों के द्वारा ज्ञात हो सकते हैं। किन्तु 'प्रयोजन' रूप निमित्त लाक्षणिक शब्द के अतिरिक्त अन्य किसी प्रमाण से ज्ञात नहीं हो सकता। और वास्तव में यह प्रयोजन ज्ञात हो इसी एक उद्देश्य से उस (लाक्षणिक) शब्द का प्रयोग किया जाता है। जिस अर्थ का ज्ञान मात्र शब्द से ही होता है, उस अर्थ को जानने के लिए प्रत्यक्ष प्रमाण की कोई सहायता नहीं होती। प्रत्यक्ष पर आधारित अनुमान भी यहाँ किसी काम का नहीं। और उस अनुमान पर आधारित अनुमान से भी कोई काम नहीं निकलता। यदि वैसा माना भी गया तो अनवस्था हो जायगी। प्रयोजन स्मरण का भी विषय नहीं हो सकता। क्योंकि स्मरण के लिए पूर्व अनुभव की आवश्यकता होती है, और लक्षणा के आधारभूत प्रयोजन का पूर्व अनुभव तो नहीं रहता। इसके अतिरिक्त, यह घडीभर के लिए मान भी लिया कि यहाँ स्मृति है, तो भी यह नहीं कहा जा सकता कि प्रयोजन का स्मरण निश्चय से होगा ही। इस प्रकार, प्रयोजन की प्रतीति प्रत्यक्ष, अनुमान तथा स्मृति का विषय नहीं होती, अतएव उसका ज्ञान केवल शब्द से ही हो सकता है। अब शब्द से प्रयोजन का बोध होने के लिए शब्द में प्रयोजनबोधकव्यापार की सत्ता माननी ही पड़ती है। यह व्यापार अभिधा तो नहीं हो सकती। क्योंकि इस शब्द का उस प्रयोजन से सकेत नहीं होता। वह लक्षणा भी नहीं है। क्योंकि प्रयोजन हो तो ही लक्षणा प्रवृत्त होती है, तब प्रयोजन ही लक्षणा का विषय कैसे हो सकता है? (इसके बाद मम्मट ने 'काव्यप्रकाश' में कारण दिये हैं)। अच्छा, (यह भी नहीं कि प्रयोजन की प्रतीति नहीं होती) वह प्रतीति तो होती ही है। तब उस प्रतीति के बोधक किसी पृथक् व्यापार की सत्ता शब्द में मानना अपरिहार्य होता है। इसी पृथक् व्यापार का ध्वनन, अवगमन, प्रकाशन, द्योतन आदि सजाओ से निर्देश किया जाता है।” (शब्दव्यापारविचार, पृष्ठ ५-६)

सारांश, काव्य में लक्षणा का आधारभूत प्रयोजन व्यञ्जनाव्यापार से ही ज्ञात होता है। अतएव वह प्रयोजन व्यंग्य है। लाक्षणिक शब्द में अवस्थित व्यञ्जनाव्यापार ही लक्षणामूलव्यञ्जना है।

अभिधामूल व्यंजना

व्यजनाव्यापार जिस प्रकार लक्षणा को लेकर होता है उसी प्रकार वह अभिधा को लेकर भी हो सकता है। भाषा में कतिपय शब्दों के अनेक अर्थ होते हैं। ऐसे शब्दों का प्रत्येक अर्थ, अपनी अपनी सीमा तक वाच्यार्थ होता है। उदाहरण के लिए — ‘कर’ शब्द के हाथ, सूँड, सरकार को दिया जानेवाला धन (टैक्स) आदि अनेक अर्थ होते हैं, इनमें से प्रत्येक अर्थ अपनी सीमा में उस शब्द का वाच्यार्थ ही है। सैधव=नमक, घोड़ा, दान=धर्मार्थ त्याग, हाथी का मद आदि शब्द भी ऐसे ही हैं। किन्तु जब हम इन शब्दों का प्रयोग करते हैं तब उनके किसी एक अर्थ से हमारा अभिप्राय होता है। किस समय किस अर्थ से अभिप्राय है यह समझदार श्रोता सन्निधि, प्रकरण आदि से समझ लेता है। उदाहरण के लिए ‘राम’ शब्द ‘दशरथ का पुत्र’ तथा ‘जमदग्नि का पुत्र’ इन दोनों का वाचक है। ‘अर्जुन’ शब्द ‘पार्थ’ तथा ‘सहस्रार्जुन’ इन दोनों का वाचक है। यह होते हुए भी, ‘रामलक्ष्मण’ में दशरथ राम से अभिप्राय है एवं ‘रामार्जुन’ में परशुराम से अभिप्राय है यह हम समझ लेते हैं। इसी प्रकार, ‘रामार्जुन’ में अर्जुन का अर्थ है सहस्रार्जुन एवं ‘कृष्णार्जुन’ में अभिप्राय है पार्थ अर्जुन से, यह भी हम सरलता से समझ सकते हैं। इस प्रकार, हम देखते हैं कि ‘राम’ तथा ‘अर्जुन’ इन शब्दों की अभिधा, सन्निधि अवस्थित शब्दों के योग से एक ही अर्थ के संबन्ध में सीमित हो गयी है। कभी कभी प्रकरण से भी अभिधा नियंत्रित होती है। सैधव के दो अर्थ हैं— नमक और घोड़ा। भोजन के समय किसी ने ‘सैन्धवम् आनय’ कहा तो वहाँ अर्थ होगा —‘नमक लाओ’। किन्तु रणवेष्टा पहन कर ‘सैन्धवमानय’ कहा तो वहाँ ‘घोड़ा लाओ’ इस प्रकार अर्थ करना होगा। इन दोनों स्थानों में सैन्धव शब्द की अभिधा, प्रकरण के कारण एक ही अर्थ में सीमित हो गयी है। अन्य भी अनेक निमित्त इसी प्रकार अभिधा का नियंत्रण करते हैं (१), और उनके द्वारा, अनेक अर्थों में से किसी एक अर्थ से अभिप्राय है इसका पाठक अथवा श्रोता निश्चय कर सकता है। जिस प्रसंग में जिस अर्थ से अभिप्राय है उस प्रसंग में वही अर्थ प्रकृत होता है, अतएव उस समय उस शब्द का वही वाच्यार्थ अथवा मुख्यार्थ होता है।

१. अभिधा के नियन्त्रक निमित्तों का भर्तृहरि ने ‘वाक्यपदीय’ में समुच्चय से निर्देश किया है। वह इस प्रकार है—

सयोगो विप्रयोगश्च साहचर्यं विरोधिता ।

अर्थ प्रकरणं लिङ्गशब्दस्यान्यस्य सन्निधि ॥

सामर्थ्यनौचिती देश कालो व्यक्ति स्वरादय ।

शब्दार्थस्यानवच्छेदे विशेषस्मृतिहेतवः ॥

पर कभी कभी यह भी होता है कि शब्द की अभिधा इस प्रकार किसी विशेष अर्थ में ही सीमित होती है तभी उस वाच्यार्थ के साथ ही उस शब्द का दूसरा एक अप्रकृत अर्थ भी पाठक को प्रतीत होता है। यह दूसरा अर्थ भी स्वतन्त्र रूप में, उस शब्द का मुख्यार्थ होते हुए भी, उस प्रसंग में प्रकृत या अभिप्रेत न होने से मुख्यार्थ नहीं होता। अतएव उस प्रसंग में वह अभिधाशक्ति से ज्ञात हुआ ऐसा नहीं कहा जा सकता। क्योंकि विशिष्ट सदर्भ में (context) शब्द की ' अभिधा ' प्रकृत अर्थ तक अर्थात् मुख्यार्थ तक ही सीमित रहती है। फिर यह दूसरा अर्थ जो हमें ज्ञात होता है उसे किस व्यापार से ज्ञात हुआ समझें ? अभिधा वाच्यार्थ से सीमित हुई है इस लिए इस दूसरे अर्थ के सबन्ध में उसका स्वीकार नहीं हो सकता, मुख्यार्थबाध आदि निमित्त यहाँ नहीं है, अतएव यह दूसरा अप्रकृत अर्थ लक्षणा से ज्ञात हुआ ऐसा भी नहीं कहा जा सकता। तब इन दोनों से पृथक् व्यापार की सत्ता यहाँ मानना आवश्यक हो जाता है। यह स्वतन्त्र व्यापार ही व्यजनाव्यापार है। यह व्यजना अभिधा पर आधारित होने से इसे अभिधामूलव्यजना कहते हैं। मम्मट का वचन है—

अनेकार्थस्य शब्दस्य वाचकत्वे नियन्त्रिते ।

सयोगाद्यैरवाच्यार्थधीकृत् व्यापृतिरञ्जनम् ॥

अनेकार्थ शब्द का वाचकत्व जब सयोग आदि से नियन्त्रित हो जाता है, और (इस प्रसंग में) जब ऐसे अर्थ की प्रतीति होती है जो कि वाच्य नहीं है, तब वह प्रतीति देनेवाला व्यापार (व्यापृति) व्यजना (अञ्जनम्) व्यापार ही होता है।

अभिधा के सभी भेदों में अभिधामूलव्यजना रूढ हो सकती है। एक ही शब्द के यदि दो रूढ अर्थ हैं और उनमें से एक अर्थ यदि प्रकरण से नियन्त्रित है तो ऐसे प्रसंग में जिस दूसरे रूढ अर्थ का आभास होता है वह व्यग्यार्थ होता है। उदाहरण के लिए—

भद्रात्मनो दुरधिरोहतनोविशाल-

वशोन्नते कृतशिलीमुखसग्रहस्य ।

यस्यानुपप्लुतगते परवारणस्य

दानाम्बुसेकसुभग सतत करोऽभूत् ॥

शिवस्वामी के ' कविकिरणभ्युदय ' में से यह पद्य है। राजा का वर्णन करते हुए कवि कहता है—उस राजा के (यस्य) चित्त में नित्य कल्याणकर विचार रहते थे (भद्रात्मन), विशाल शरीर होने से वह अजिक्थ हो गया था (दुरधिरोहतनु), अपने विशाल वश की उसने उन्नति की थी (वशोन्नते), उसने धनुर्विद्या का गभीर अध्ययन किया था (कृतशिलीमुखसग्रह), उसके ज्ञान की गति अविच्छिन्न थी (अनुपप्लुतगते), उसने शत्रुओं का निवारण किया था (परवारण) तथा उसका

हाथ (कर) दान के जल से नित्य शोभित होता था (दानाम्बुसेकसुभग) । यहाँ भद्र = कल्याण, वश = कुल, शिलीमुख = बाण, सग्रह = गभीर अध्ययन, गति = ज्ञान, पर = शत्रु, वारण = निवारण करनेवाला, दान = द्रव्यत्याग, कर = हाथ ये अर्थ कवि को प्रकरण की दृष्टि से अभिप्रेत अर्थात् प्रकृत है। अतएव वे उन शब्दों के मुख्यार्थ हैं। यह अर्थ यहाँ हमें तत्तत् शब्द के अभिधाव्यापार से ज्ञात हुए हैं। किन्तु इस पद्य को पढ़ते समय उपर्युक्त मुख्यार्थ जब हमारे ध्यान में आता है तभी निम्न अर्थ का भी आभास हमारे मन में सहज ही होता है।

“ जिस पर आरोहण करना कठिन है (दुरधिरोहतनो), जो लंबे वॉम के के समान ऊँचा है (वशोन्नते), जिसके आसपास भ्रमरो का समूह है (कृतशिली-मुखसग्रहस्य), जिसकी गति गभीर है (अनुद्धतगति), ऐसे भद्रजातीय (भद्रात्मन) श्रेष्ठ हाथी का (परवारणस्य), शूडादण्ड (कर) निरन्तर मदस्त्रावसे (दानाम्बुसेक-सुभग) शोभित हो रहा है।” यहाँ भद्र = भद्रजाति (हाथियों की एक जाति), वश = बाँस, शिलीमुख = भ्रमर, सग्रह = समूह, गति = चाल, पर = श्रेष्ठ, वारण = हाथी, दान = मद, कर = शूडादण्ड आदि अर्थ स्वतंत्र रूप में प्रत्येक शब्द के मुख्यार्थ ही हैं। परन्तु प्रस्तुत राजवर्णन के प्रसंग में वे अभिप्रेत न होने से इस पद्य में मुख्यार्थ के रूप में उनका स्वीकार असंभव है। अतएव प्रस्तुत पद्य को पढ़ते समय गजविषयक यह द्वितीय अर्थ अभिधा का विषय नहीं होता। अभिधा के द्वारा इस पद्य से हमें राजा का वर्णन ही ज्ञात होता है। किन्तु तत्समकाल ही जो गजवर्णन भी हमें प्रतीत होता है, उसके लिए शब्दों का व्यजनाव्यापार ही कारण है।

इस प्रकार इस पद्य में राजवर्णन वाच्य है और गजवर्णन व्यग्य है। राज वर्णन प्रकृत है और गजवर्णन अप्रकृत। यह दोनों वर्णन हमारे समक्ष उपस्थित होते हैं तो सहज ही प्रश्न उठता है कि इन दोनों अर्थों में परस्परसंबन्ध क्या हो सकता है? तत्क्षण हमारे ध्यान में आता है कि राजा और गज दोनों में यहाँ उपमानोप-मेय भाव है। यह उपमानोपमेय भाव भी यहाँ सूचित ही हुआ है, वाच्य उपमा के समान यथा, इव आदि शब्दों से वह कथित नहीं है। इस लिए यहाँ ध्वनित होने वाली उपमा भी व्यजनाव्यापार का ही कार्य है। व्यजनाव्यापार का आश्रय दान, कर, भद्र आदि शब्दों का रूढार्थ ही है, इसलिए यह अभिधामूलव्यजना है।

रूढ शब्द के समान योगरूढ शब्द के आश्रय से भी व्यजना हो सकती है। उदाहरण के लिए—

अबलाना श्रिय हृत्वा वारिवाहै सहानिशम् ।

तिष्ठन्ति चपला यत्र स काल समुपस्थित ॥

यहाँ वर्षाकाल का वर्णन अभिप्रेत है। वर्षावर्णन के संबन्ध में इस पद्य का अर्थ इस

योगरूढस्य गब्दस्य योगे रूढ्या नियत्रिते ।

योगरूढ शब्दों के मबन्धमे, जब रूढि के द्वारा योग को नियत्रित हो जाने पर कभी कभी योगस्पृष्ट अर्थ का जो ज्ञान होता है, वह व्यजनाव्यापार के कारण ही होता है (२)।

व्यजना के दो भेदों का — लक्षणामूलव्यजना तथा अभिधामूलव्यजना का — स्वरूप यहाँ तक कथन किया है। तुलना करते हुए इन दोनों के विशेष ध्यान में लेने से व्यजनावृत्ति का स्वरूप अधिक स्पष्ट होगा।

२. अभिधा के यौगिकरूढ भेद पर भी व्यञ्जना आधारित हो सकती है। उसके स्वरूप का विवेचन 'रसगगाधर' में देखें।

ही व्यजना होगी ऐसा नियम नहीं है। अभिधामूलव्यजना के लिए पहले तो शब्द के दो अर्थ होने चाहिये। किन्तु शब्द के दो अर्थ होते हैं इसीसे वहाँ व्यजना है ही यह भी नहीं कहा जा सकता। अनेकार्थ शब्द की अभिधा सयोग आदि निमित्तों से एक ही अर्थ में नियन्त्रित होनी चाहिये। इस प्रकार शब्द अनेकार्थ है, उसकी अभिधा एक अर्थ में नियन्त्रित हुई है और उसी समय दूसरा अर्थ भी सूचित हुआ है, ऐसी स्थिति में ही वहाँ अभिधामूलव्यजना होती है। यदि अभिधा इस प्रकार नियन्त्रित न हुई, और दोनो अर्थ प्रतीत हुए, तो वे दोनो अर्थ वाच्य होते हैं, और वहाँ श्लेषालंकार होता है, व्यजना नहीं होती। दूसरी बात यह है कि अभिधामूलव्यजना से प्राप्त होनेवाला व्यंग्यार्थ, स्वतन्त्ररूप से देखा जायँ तो, उस शब्द का वाच्यार्थ या अभिधेयार्थ ही होता है। किन्तु विशिष्ट प्रसंग में वह अप्रकृत होता है इस लिए उसे वाच्यार्थ नहीं कहा जा सकता और इसी लिए यह भी नहीं कहा जा सकता कि वह अभिधा से प्राप्त हुआ है।

अभिधा, लक्षणा तथा व्यजना में संबन्ध

अभिधा, लक्षणा तथा व्यजना इन तीनों शब्दवृत्तियों में से अभिधा स्वतन्त्र तथा स्वयंपूर्ण है। दूसरी किसी वृत्ति का आश्रय करने की उसे आवश्यकता नहीं होती। प्रत्येक शब्द वाचक तो होता ही है। वाचक होने के लिए उसे लक्षक या व्यजक होने की कोई आवश्यकता नहीं। किन्तु लक्षणा तथा व्यजना की बात कुछ दूसरी है। लक्षणा के लिए मुख्यार्थवाध आदि निमित्तों का उपस्थित होना आवश्यक है। ये निमित्त न हो तो लक्षणा का होना असंभव होता है। इसके अतिरिक्त, अभिधा का कार्य हो जाने के बाद, तात्पर्य की दृष्टि से जबतक मुख्यार्थ अनुपपन्न सिद्ध नहीं होता तबतक लक्षणा को अवसर ही नहीं मिलता। जिस प्रकार केवल वाचक शब्द हो सकता है उस प्रकार केवल लाक्षणिक शब्द नहीं हो सकता। लाक्षणिक शब्द होने के लिए, पहले तो वह शब्द वाचक होना चाहिये तथा उसका वाच्यार्थ तात्पर्य की दृष्टि से बाधित होना चाहिये। वह उस प्रकार बाधित हुआ हो तभी शब्द लाक्षणिक हो सकता है, अन्यथा नहीं। अतएव कोई भी शब्द एकही समय वाचक और लाक्षणिक नहीं हो सकता। वाच्यार्थ तात्पर्य की दृष्टि से अनुपपन्न सिद्ध होते ही वाच्यार्थ को हटाकर लक्ष्यार्थ स्वयं उसके स्थान पर आ जाता है। अतएव लक्षणा को 'अभिधा-पुच्छभूत' अर्थात् अभिधा का पुच्छ कहते हैं।

अभिधा और लक्षणा दोनों पर व्यजना अवलंबित रहती है। व्यजना तब-तक प्रवृत्त ही नहीं होती जबतक कि अपना अपना कार्य कर के अभिधा और लक्षणा निवृत्त नहीं होती। शब्द का केवल व्यजक होना असंभव है। व्यजक होने से पहले

सहसा बोल उठी — “पुरुषो का हृदय ही बड़ा कठोर होता है। सुनते हैं कि कल प्रियतम यात्रा जा रहे हैं। भगवति निशे, ऐसी बड़ जाओ कि प्रातः काल कभी होवे ही ना।” यह है इस पद्य का वाच्यार्थ। किन्तु रसिक को इस पद्य में इस वाच्यार्थ से अधिक प्रतीति होती है। उसे नायिका की व्याकुलता प्रतीत होती है। पति से स्पष्ट रूप में विरोध करने का धीरज वह नहीं बाँध सकती, इससे उसकी असहायता रसिक को प्रतीत होती है। इस दशा में वह सोचती है कि निशा का तो सहाय ले। नारी के मन की दशा पुरुष तो समझ ही नहीं सकते, किन्तु निशा तो एक नारी है, वह तो समझ सकती है। और मेरे लिये उसके मन में अनुकम्पा भी हो सकती है, इस विचार से नायिका निशा से जो विनय करती है उसके द्वारा नायिका की आर्तता रसिक समझ लेता है। इस प्रकार अर्थ के अनेकानेक वलय इन्हीं शब्दों से रसिक को प्रतीत होते हैं। रसिक को आनेवाली यह अधिक अर्थ की प्रतीति अभिधा की कक्षा में नहीं रखी जा सकती। यह अधिकार्थ पद्यगत शब्दों का सकेतितार्थ नहीं है। वह तात्पर्यवृत्ति के द्वारा भी नहीं ज्ञात होता। क्योंकि पद्यगत शब्दों का एवम् अर्थों का अन्वय सिद्ध होने पर तात्पर्यवृत्ति का कार्य समाप्त हो जाता है। यहाँ वाच्यार्थ अनुपपन्न नहीं होता, अतएव लक्षणा की प्रवृत्ति ही नहीं होती। इस प्रकार अभिधा एव तात्पर्य ने अपना अपना (वाच्यार्थ तथा अन्वय का बोध कराने का) कार्य करने पर उपक्षीण हो जाते हैं। इसके पश्चात् भी रसिक को एक अर्थप्रतीति होती है जो अभिधा तथा तात्पर्य की कक्षा में नहीं रहती। यह प्रतीति व्यजनाव्यापार से होती है।

व्यजना अर्थवृत्ति भी है (आर्थी व्यजना)

व्यजना मात्र शब्द ही की वृत्ति नहीं है, वह अर्थवृत्ति भी है। पूर्ववर्णित अभिधा-मूलव्यजना और लक्षणामूलव्यजना, शब्दव्यजनाएँ हैं। किन्तु इतना ही व्यजना का क्षेत्र नहीं है। अर्थ भी व्यजक हो सकता है। निम्न उदाहरण देखिये—

किमिति कृशासि कृशोदरि, कि तव परकीयवृत्तान्त ।

कथय तथापि मुदे मम कथयिष्यति याहि पान्थ तव जाया ॥

कोई पथिक किसी गाँव में ठहरा। वहाँ उसने किसी युवती को देखा—जो मुदर थी किन्तु कृश थी। उन दोनों में इस प्रकार भाषण हुआ—

पथिक हे कृशोदरि, आप इतनी कृश क्यों हुई है ?

युवती आप को दुसरो की चर्चा से मतलब ?

पथिक : ऐसे ही पूछा, नहीं बताना है तो मत बताइये। बताया तो हमें आनंद होगा।

युवती . तो पथिक, आप अपने घर जाइये। आपको अपनी पत्नी बताएगी कि मैं इतनी कृश क्यों हुई हूँ।

‘मै पति के विरह से कुछ हुई हूँ’ यह अर्थ इस भाषण से सूचित होता है। यह सूचित अर्थ इस पद्य का वाच्यार्थ नहीं है। इस पद्य के एक भी शब्द से वह सूचित नहीं हुआ है। इस पद्य के वाच्यार्थ से पृथक् यह अर्थ सूचित होता है। इस अर्थ को ध्वनित करनेवाला व्यञ्जनाव्यापार वाच्यार्थाश्रित है, अतएव यहाँ की व्यञ्जना आर्थी है।

तथा भूता दृष्ट्वा नृपसदसि पाचालतनया
वने व्याधै सार्धं सुचिरमुषित वल्कलधरै ।
विराटस्यावासे स्थितमनुचितारमनिभृत
गुरु खेद खिन्ने मयि भजति नाद्यापि कुरुषु ॥

बेगूसहार नाटक में भीम की यह उक्ति है। भीम कहते हैं — ‘भरी राजसभा में की गई द्रौपदी की विटम्बना, बल्कल धारण कर के व्याधो के साथ व्यतीत किया हुआ वह बारह वर्षों का दीर्घ काल, और विराट के घर में अपमानो को सहते हुए भी किया हुआ अज्ञातवास’ — इनके कारण मैं खिन्न होता हूँ तो हमारे पूज्य युधिष्ठिर मुझ पर क्रोध करते हैं, किन्तु कौरवों पर अब भी क्रोध नहीं करते।” इस पद्य के शब्दों का विशिष्ट स्वर (काकु) में उच्चारण करने से “युधिष्ठिर को चाहिये कि कौरवों पर क्रोध करें, मुझ पर क्रोध करना उचित नहीं है।” यह अर्थ निष्पन्न होता है। यह अर्थ उपयुक्त पद्य का वाच्यार्थ नहीं है, विशिष्ट स्वर में किये गये उच्चारण (काकु) द्वारा वह प्रकाशित होता है। अतएव वह व्यञ्जनाव्यापार का विषय है।

इस प्रकार अर्थ भी अभिव्यजक हो सकता है। अर्थ को व्यजकता अनेक प्रकारों से प्रतीत होती है। वक्ता या श्रोता का वैशिष्ट्य, विशिष्ट स्वर में किया गया वाक्य का उच्चारण, प्रकरण, देश, काल आदि का वैशिष्ट्य आदि अनेक कारणों से वाच्यार्थ से भिन्न अर्थ प्रतिभायुक्त (प्रतिभाजुष) रसिक को प्रतीत होता है। ऐसे प्रसंग में, एक अर्थ से होने वाली दूसरे अर्थ की प्रतीति व्यजनाव्यापार के द्वारा होती है (३) यही अर्थ की व्यजकता है। इस व्यजना को अर्थमूलव्यजना कहते हैं।

३ अर्थ की व्यञ्जकता के निमित्त मम्मट ने इस प्रकार दिये हैं—

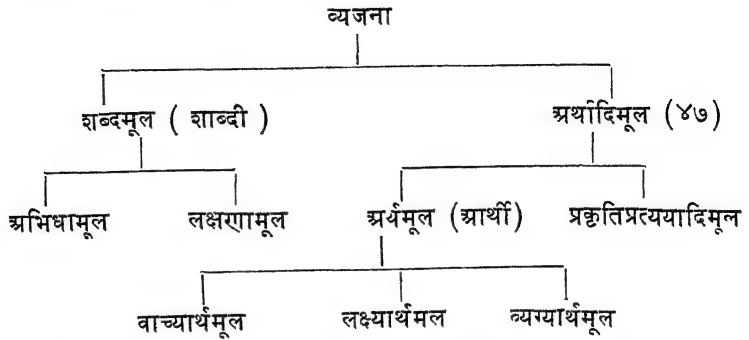
वक्तुबोद्धव्यकाकूता वाच्यवाक्यान्यसनिधे ।

प्रस्तावदेशकालादेवैशिष्यत् प्रतिभाजुषाम् ।

योऽर्थस्यान्यार्थधीहेतु व्यापारो व्यक्तिरेव सा ॥ (का प्र तृतीयोल्लास)

व्यजना के भेद

अतएव व्यजना के कुल भेद इस प्रकार है —



व्यजना के इन सारे भेदों का एकत्रित विचार करने पर क्या दिखायी देता है ? व्यग्यार्थ कभी किसी एक शब्द से या शब्द-समुच्चय से ज्ञात होगा। कवि ने ऐसा शब्द वाच्यार्थ में या व्यग्यार्थ में भी प्रयुक्त किया होगा। वाच्यार्थ में प्रयुक्त शब्द से यदि व्यग्यार्थ सूचित हुआ हो तब वह व्यग्यार्थ, मूलतः उस (अनेकार्थ) शब्द का वाच्यार्थ ही होता है। किन्तु उस शब्द की अभिधाशक्ति एक ही अर्थ में सीमित होने से, दूसरा अर्थ—जो सूचित होता है—व्यजना का विषय होता है। यही है अभिधामूल व्यजना। शब्द यदि लक्षणा से प्रयुक्त हो तब वह लक्षणा प्रयोजनवती होती है तथा उसका प्रयोजन व्यग्य होता है। यह है लक्षणा मूल व्यजना। इनमें से कुछ भी न होते हुए वाच्यार्थ से पृथक् अर्थ यदि सूचित होता हो तब वह लक्षणा आर्थी अर्थात् अर्थमूल होती है। सारांश, शाब्दी व्यजना का क्षेत्र वर्जित किया, तो अन्य सभी व्यग्यार्थ आर्थी व्यजना से सूचित होता है। आर्थी व्यजना में अनेकार्थ शब्द या लाक्षणिक अर्थ की आवश्यकता नहीं होती। वाच्य अर्थ से, अन्य किसी कारणवश दूसरा अर्थ सूचित होता है। उदा०—

सकेतकालमनसं विटं ज्ञात्वा विदग्धया ।

हसन्नेत्रापिताकूतं लीलापद्मं निमीलितम् ॥

प्रियतम को देखते ही उस चतुर युवति ने जान लिया कि यह मिलने का समय जानना चाहता है, और उसने हँस कर, हाथ में जो कमलपुष्प था उसका सकोच किया।

उस युवति ने यहाँ सूचित किया है कि — ‘सूर्य अस्त होने के पश्चात् हम

४ अर्थमूलव्यजना वाच्यार्थमूल, लक्ष्यार्थमूल या व्यग्यार्थमूल भी हो सकती है। वैसे ही प्रकृति, प्रत्यय आदि भी व्यञ्जक हो सकते हैं। इनके उदाहरण मूल में देखें।

में शब्द प्रधान एवम् अर्थ सहकारी होता है, और अर्थशक्तिमूल व्यजना में अर्थ प्रधान एव शब्द सहकारी होता है। मम्मट कहते हैं—

शब्दप्रमाणवेद्योऽर्थो व्यनक्त्यर्थान्तर यत ।

अर्थस्य व्यजकत्वे तत् शब्दस्य सहकारिता ॥

शब्द से जो अर्थ ज्ञात हुआ है वही यदि अर्थान्तर की प्रतीति कराता है तो अवश्य ही अर्थ की व्यजकता में शब्द की सहकारिता है।

अभिधा और लक्षणा दोनों शब्दवृत्तियाँ हैं। अतएव उनपर आधारित व्यजना शाब्दी व्यजना कहलाती है। उसे शाब्दी व्यजना कहने का एक महत्त्वपूर्ण कारण नागेशभट्ट ने 'उद्योत' में दिया है। नागेश कहते हैं— 'शब्दस्य परिवृत्त्यसहत्वात् शब्दमूलकत्वेन व्यपदेशः ।' व्यजना के अभिधामूल तथा लक्षणामूल भेदों में शब्दों की परिवृत्ति नहीं हो सकती। मूल में प्रयुक्त शब्दों को हटाकर उनके स्थान में पर्याय शब्दों का प्रयोग किया गया तो व्यंग्यार्थ नष्ट हो जाता है। अभिधामूल व्यजना में शब्दों का अनेकार्थ होना आवश्यक होता है। उनके स्थान में पर्याय शब्दों का प्रयोग किया तो व्यंग्यार्थ नष्ट होगा। उदाहरण के लिए, उपर्युक्त पद्य में 'अबला', 'वारिवाह' तथा 'चपला' इन शब्दों के स्थान में 'स्त्री', 'मेघ', 'विद्युत्' आदि पर्याय शब्दों का प्रयोग करने पर, वहाँ का प्रकृत अर्थ तो बना रहेगा किन्तु व्यंग्यार्थ नष्ट होगा। लक्षणामूल व्यजना में भी शब्दों में परिवृत्ति नहीं हो सकती। 'गायाम्' शब्द के स्थान 'गगातटे' का प्रयोग करने पर लक्षणा का प्रयोजन ही नष्ट होने से व्यंग्यार्थ भी शेष नहीं रहेगा। साराश, अभिधामूल तथा लक्षणामूल व्यजना में शब्दपरिवृत्ति की संभावना ही न होने से इन भेदों में व्यजना शब्दाश्रित ही होती है— अत एव वह शाब्दी व्यजना है। आर्थी व्यजना में शब्दपरिवृत्ति हो सकती है। मूल शब्द को हटाकर, पर्याय शब्दों का प्रयोग करने पर भी वहाँ व्यजना नष्ट नहीं होती। उदा 'सकेतकालमनसम्' आदि पद्य में मूल शब्द के स्थान पर पर्याय शब्द का प्रयोग करने पर भी व्यजना बनी रहती है। साराश, यहाँ व्यजना शब्दाश्रित न हो कर अर्थाश्रित होती है अत एव यह आर्थी व्यजना है। इस प्रकार यह व्यजनाविभाग उपपन्न होता है। नागेश का दिया हुआ यह कारण बड़ा महत्त्वपूर्ण है क्योंकि यहाँ उन्होंने अन्वय-व्यतिरेक की कसौटी रखी है। दोष, गुण तथा अलंकारों के सबन्ध में भी साहित्य शास्त्र का यही निकष होने से साहित्यशास्त्र के सभी क्षेत्रों में वह सुसगत है।

व्यंग्यार्थ समझने के लिए प्रतिभा आवश्यक है

व्यजना के सबन्ध में और भी एक बात का ध्यान रखना आवश्यक है। यह नहीं कि हर कोई व्यक्ति व्यंग्यार्थ समझ सकेगा। व्यंग्यार्थ समझने के लिए योग्यता

पक्षधर्मान्वयव्यतिरेकिसहस्रगत विवक्षाया अनुमापक, तथा प्रतिभाविदग्धपरिचय प्रकरणादिज्ञानसापेक्षो वाचको लक्षकश्च व्यग्यमर्थ ध्वनिशब्दो व्यनक्ति ।

सकेत की सहायता से शब्द वाचक होता है, मुख्यार्थबाध आदि निमित्तो से वह लक्षक होता है, पक्षधर्म-अन्वय-व्यतिरेक-आदि की सहायता से वह अनु-मापक होता है, इसी प्रकार प्रतिभा की विमलता, विदग्धता का परिचय, प्रकरण आदि का ज्ञान आदि की सापेक्षता से वाचक एव लक्षक शब्द व्यग्यार्थ प्रतिपादक अर्थात् व्यजक होता है। यही व्यापार 'ध्वनि' शब्द से प्रसिद्ध है। सारांश, प्रज्ञा-वैमल्य अर्थात् प्रतिभा की विशदता, तथा वैदग्ध्य के बिना व्यग्यार्थसंवेदन की योग्यता ही प्राप्त नहीं होती।

पूर्व लक्षणा के विवेचन में बताया गया है कि नागेश ने शक्ति का प्रसिद्ध तथा अप्रसिद्ध इस प्रकार विभाग किया है। अप्रसिद्ध अर्थ तो सहृदयो को ही ज्ञात होता है, तथा सहृदय विमलप्रतिभा से युक्त होते हैं। वक्ता, प्रकरण आदि की विशेषताएँ समझ लेने के पश्चात् प्रतिभावान् सहृदय की बुद्धि में शब्द से अथवा अर्थ से जो एक सस्कारविशेष प्रतिभा की सहायता से उदित होता है या उसे ज्ञात होता है वह सस्कार-विशेष ही व्यजना है (८)। और अनुभव है कि इस प्रकार की यह सस्काररूप व्यजना सहृदय को शब्द, अर्थ, पद, पदविभाग, वर्ण, रचना, चेष्टा आदि सब में प्रतीत होती है। हम जब कहते हैं—'अनया मृगाक्ष्या कटाक्षेण अभिप्रायो व्यजित ।' तब हम चेष्टा का व्यजकत्व निर्देशित करते हैं। उस समय स्पष्ट होता है कि केवल शब्द ही नहीं, अपितु अर्थ भी व्यजक होता है। काव्य के अध्ययन से अथवा अभिनय के दर्शन से सहृदय की बुद्धि में प्रकाशित होने वाला सस्कार ही व्यजना का अथवा ध्वनि का स्वरूप है। इस सस्कारविशेष की पूर्णता रसप्रतीति में ज्ञात होती है।

यह व्यजनाव्यापार अर्थात् सस्कारविशेष ही काव्यगत शब्दार्थों की विशेषता है। व्यग्यार्थ अथवा ध्वनि ही काव्य की आत्मा है। इस व्यग्यार्थ का स्वरूप हम अगले अध्याय में देखेंगे।

८ “ननु व्यजना क पदार्थ उच्यते। मुख्यार्थबाधनिरपेक्ष बोधजनक, मुख्यार्थसम्बन्धा संवत्साधारण, प्रसिद्धाप्रसिद्धार्थविषयक वक्त्रादिवैशिष्ट्यज्ञानप्रतिभाशुद्धबुद्ध, सस्कारविशेषो व्यजना ।” —परमल्लभुमज्जूषा ।

अध्याय तेरहवाँ



व्यंग्यार्थ (ध्वनि)

व्यंग्यार्थ — प्रतीयमान — ध्वनि

प्रतिभावान् रसिक को
काव्य में एक ऐसा अर्थ

प्रतीत होता है जो कि मुख्यार्थ अथवा लक्ष्यार्थ से पूर्णरूपेण भिन्न होता है। यह अर्थ है व्यंग्यार्थ। इस व्यंग्यार्थ ही को पूर्वाचार्यों ने ध्वनि की सज्ञा दी है। यह अर्थ प्रतीतिगम्य होता है इस लिये इसे प्रतीयमान भी कहते हैं। उपमा आदि अलंकार वाच्यार्थ के विलास हैं। किन्तु इस अलंकृत वाच्यार्थ से भिन्न एक रमणीय अर्थ रसिक को महाकवियों के काव्य में प्रतीत होता है। यह रमणीय प्रतीयमान अर्थ ही काव्य की आत्मा है। ध्वनिकार कहते हैं —

योऽर्थं सहृदयश्लाघ्य काव्यात्मेति व्यवस्थित ।
वाच्यप्रतीयमानाख्यौ तस्य भेदावुभौ स्मृतौ ॥
तत्र वाच्य प्रसिद्धो य प्रकारैरूपमादिभि ।
बहुधा व्याकृत सोऽन्यैस्ततो नेह प्रतन्यते ॥
प्रतीयमान पुनरन्यदेव वस्त्वस्ति वाणीषु महाकवीनाम् ।
यत्तत्प्रसिद्धावयवातिरिक्त विभाति लावण्यमिवाङ्गनासु ॥
काव्यस्यात्मा स एवार्थस्तथा चादिकवे पुरा ।
क्रौञ्चचन्द्रवियोगोत्थ शोक श्लोकत्वमागत ॥

सहृदयो को आकृष्ट करता है इस लिए काव्य के जिस अर्थ को प्राचीन आचार्यों ने काव्य का सारभूत निर्धारित किया है उसके वाच्य और प्रतीयमान ये दो भेद कहे गये हैं। उन दोनों में वाच्यार्थ प्रसिद्ध है एव उपमा आदि प्रकारों से अनेक आचार्यों ने उसका व्याख्यान किया है (इस लिये उसका यहाँ हम विवेचन नहीं करेंगे) किन्तु

नाना पडता है। महाकवि के काव्य में व्यंग्य और व्यञ्जक का प्राधान्य रहता है अवश्य, किन्तु फिर भी उनका आश्रय वाच्यवाचकभाव ही होता है। इस बात को आनन्द-वर्धन दीपक के दृष्टान्त से विशद करते हैं। हम प्रकाश चाहते हैं। उसके साधन के रूप में हम दीपक का आश्रय करते हैं। दीपक के बिना यदि हमें प्रकाश मिल गया तो दीपक के लिए हम प्रयास नहीं करेंगे। इसी तरह प्रतीयमान अर्थात् व्यंग्य अर्थ के साधन के रूप में महाकवि वाच्य और वाचक का एव तद्गत सौन्दर्यसाधनो का (अलंकारो का) आश्रय करता है। वाच्यवाचक के बिना व्यंग्य की प्रतीति नहीं हो सकती इसी लिये उसे वाच्य और वाचक का अवलम्बन करना आवश्यक हो जाता है। व्यंग्य और वाच्य में साध्यसाधनभाव है। किन्तु इसका अर्थ यह नहीं होता कि वहाँ वाच्य और वाचक का प्राधान्य होता है। व्यंग्य और वाच्य का सन्ध पदार्थ और वाक्यार्थ के सन्ध के समान होता है। वाक्यार्थज्ञान पदार्थों के द्वारा ही होता है, किन्तु वाक्यार्थ की दृष्टि से पदार्थों का प्राधान्य नहीं होता। इसी तरह, वाच्यार्थ के द्वारा व्यंग्यार्थ प्रतीति होता है किन्तु व्यंग्यार्थ की दृष्टि से वाच्यार्थ का प्राधान्य नहीं होता। इतना ही नहीं तो आकाक्षा, योग्यता, तथा सन्निधि से अन्वित होकर पदार्थ जब वाक्यार्थ का प्रतिपादन करते हैं, तब वाक्यार्थ की प्रतीति होने के समय पदार्थों का स्वतन्त्र रूप में पृथक् ज्ञान नहीं होता, वैसे ही वाच्यार्थ के द्वारा जब व्यंग्यार्थ की प्रतीति होती है तब वाच्यार्थ का स्वतन्त्र एव पृथक् ज्ञान नहीं होता। पाठक यदि सहृदय हो तो, उसका चित्त व्यंग्यार्थ पर ही एकाग्र होने से वाच्यार्थ का उसे अलग रूप में भान ही नहीं होता एव उसकी प्रज्ञा (तत्त्वार्थदर्शनी बुद्धि) में व्यंग्यार्थ सहसा अवभासित होता है (१)। महा-कवियों के काव्य में वाच्य और वाचक का प्रयोग केवल व्यंग्यार्थ के साधन के रूप में किया जाता है। अतएव व्यंग्यार्थ की दृष्टि से वाच्यवाचक एव तद्गत अलंकारो का गौरव होता है। इस प्रकार, जिस काव्य में वाचक गन्द एव वाच्य अर्थ गौरव रहते हुए साधन के रूप में, प्रतीयमान अर्थात् व्यंग्य अर्थ को प्रधानता से अभिव्यक्त करते

१ आलोकार्थी यथा दीपप्रशिखाया यत्नवान् जन ।
तदुपायतया तद्वदर्थं वाच्ये स आद्भुत ॥
यथा प्रदार्थद्वारेण वाक्यार्थ सप्रतीयते ।
वाच्यार्थपूर्विका तद्वत् प्रतिपत्तस्य वस्तुन ॥
स्वसामर्थ्यवशेनैव वाक्यार्थ प्रतिपादयन् ।
यथा व्यापारनिष्पत्ती पदार्थो न विभाज्यते ॥
तद्वत् सचेतसा सोऽर्थी वाच्यार्थविमुखालम्बनाम् ।
बुद्धौ तत्त्वार्थदर्शिण्या झटित्येवावभासते ।

है उस काव्यविशेष को 'ध्वनि' अथवा 'ध्वनिकाव्य' की सज्ञा दी जाती है। ध्वनिकार कहते हैं—

यत्रार्थं शब्दो वा तमर्थमुपसर्जनीकृतस्वार्थो ।

व्यङ्कत , काव्यविशेष स ध्वनिरिति सूरिभि कथित ॥

ध्वनि का अर्थात् प्रतीयमान अर्थ का विस्तरश विवेचन आनन्दवर्धन के 'ध्वन्यालोक' नामक ग्रन्थ में किया गया है। इस ग्रन्थ पर अभिनवगुप्त की 'लोचन'-नामक टीका है। इस ग्रन्थ का तथा टीका का अध्ययन किये बिना साहित्यशास्त्र का अध्ययन पूरा नहीं होता। इस ग्रन्थ का सार भी यहाँ देना असंभव है। म म पा वा काणे महोदय ने अपने साहित्यशास्त्र के इतिहास में इस ग्रन्थ का परिचय दिया है, उसे जिज्ञासु देखे। जो साहित्यशास्त्र में कुछ गति चाहते हैं उनके लिये मूल 'ध्वन्यालोक' तथा 'लोचन' टीका का अध्ययन नितान्त आवश्यक है।

लौकिक तथा अलौकिक ध्वनि

थोड़ा ध्यान देने से प्रतीयमान अर्थ की कुछ विशेषताएँ स्पष्ट हो जायँगी। पद्य के द्वारा सूचित होनेवाले व्यंग्य अर्थ का कभी कभी ऐसा रूप होता है कि यदि हम चाहे तो उसे वाच्य अर्थ के रूप में भी प्रकाशित कर सकते हैं। उदाहरण के लिए—

जीविताशा बलवती धनाशा दुर्वला मम ।

गच्छ वा तिष्ठ वा कान्त स्वावस्था तु निवेदिता ॥

यहाँ नायिका पति से कहती है— 'आप यात्रा जाएँ या न जाएँ।' यह वाच्यार्थ विधिरूप भी नहीं है और प्रतिषेधरूप भी नहीं है। किन्तु इसमें अभिप्राय अर्थात् सूचित अर्थ है— "आप यात्रा न जाएँ।" और यह अर्थ निषेधरूप ही है। नायिका यदि चाहती तो इस अर्थ को शब्दों द्वारा स्पष्ट रूप में कह सकती थी। इसी प्रकार—

गुजन्ति मजु परित गत्वा धावन्ति समुखम् ।

आवर्तन्ते निवर्तन्ते सरसीषु मधुव्रता ॥

यहाँ वाच्यार्थ है— भ्रमर गुजारव करते हुए सरोवर की ओर जा रहे हैं और वहाँ से लौट रहे हैं। किन्तु इससे सूचित किया है कि कमलो कि उत्पत्ति का समय समीप आया है तथा इसके द्वारा सूचित किया है शरद् ऋतु का आगमन। इस अभिप्राय को कवि स्पष्ट रूप में शब्दों द्वारा भी बता सकता था।

इस प्रकार अनेकश व्यंग्य अर्थ का अभिधान वाच्य अर्थ के रूप में किया जा सकता है। इस प्रकार के व्यंग्य को 'लौकिक व्यंग्य' की सज्ञा है। यहाँ 'लौकिक' पद का अर्थ है 'शब्दों के द्वारा जो वाच्य हो सकता है'। किन्तु व्यंग्य अर्थ का और भी एक भेद है जो इससे विलक्षण है। वह व्यंग्यार्थ कभी शब्दों द्वारा वाच्य नहीं हो सकता। उदाहरण के लिये—

उत्कपिनी भयपरिस्खलिताशुकान्ता
ते लोचने प्रतिदिश विधुरे क्षिपन्ती ।
क्रूरेण दारुणतया सहसैव दग्धा
धूमान्धितेन दहनेन न वीक्षितासि ॥

वासवदत्ता के जल जाने का समाचार जब वत्सराज ने सुना तब शोक के आवेश में वे कहने लगे — “भय से तुम कम्पित हो गयी होगी, उस दशा में अञ्चल के छोर के गिरने का भी तुम्हें ध्यान न रहा होगा, और वे तुम्हारी आँखें! कातर होकर चारो ओर ताकती होगी! इस अवस्था में भी अग्नि ने तुम्हें जला दिया। पर धूम से अन्ध अग्नि तुम्हारी इस अवस्था को कैसे देखे?” इस छन्द में “ते लोचने — वे तुम्हारी आँखें” ये शब्द रसिक के समक्ष कितना ही विशाल अर्थ खड़ा कर देते हैं। वासवदत्ता की उन आँखों ने उदयन को कितने ही बार गूठ सदेश दिये होंगे, मन के विविध अभिप्राय उन आँखों ने अनन्त प्रकारों से सूचित किये होंगे। इन्हीं आँखों ने उज्जयिनी में उदयन को विद्ध किया था। सिप्रातट के स्नानगृह से वत्स देश की ओर प्रस्थान करने समय मातापिता के वियोग का दुःख, पति के सगति का आनन्द, और ‘मेरी यह भूल तो नहीं हो रही है?’ इस प्रकार का सभ्रम एव भय इन्हीं आँखों में तरलित होता हुआ उदयन ने देखा होगा। वे आँखें आज स्मृतिशेष हो गयीं। जीवन का वह आनन्द नष्ट हो गया। वासवदत्ता का वह गाढ स्नेह, वह क्रीडाप्रिय स्वभाव, वह साहसिकता, उसके सहवास का सुख आदि अनन्त अर्थ ‘ते’ इस एक छोटे से शब्द में भर दिये गये हैं। और वासवदत्ता की मृत्यु के उपरान्त उदयन के मन में हल्ला करती हुई अचानक उठने वाली ये स्मृतियाँ उदयन के शोक की तीव्रता रसिक को प्रतीत कराती हैं। ‘उदयन को बहुत शोक हुआ, पूर्वकाल के सुखों की स्मृति से उनका शोक उमड़ आया’ आदि प्रकारों से इस अर्थ को कथन करने का प्रयास करने पर भी ‘ते लोचने’ इन दो शब्दों के द्वारा जो प्रतीति होती है उसका स्वरूप उनमें स्पष्ट नहीं होगा। इस पद्य में अभिप्राय केवल प्रतीतिगम्य है, शब्दवाच्य नहीं। दूसरा उदाहरण—

गुरुमध्यगता मया नृताङ्गी
निहता नीरजकोरकेण मन्दम् ।
दरकुण्डलताण्डव नतभ्रू-
लतिक मामवलोक्य धूर्णितासीत् ।

“दोपहरी के समय, सास, नन्द आदि गुरुजनो के मध्य मेरी प्रियतमा बैठी थी। मैंने चुपके चुपके उसकी ओर कमल की कली फेंकी। चौक कर उसने मेरी ओर देखा, और भृकुटी भग करते हुए इस प्रकार सिर डुलाया कि उस समय का भृकुटी और कुडलो का नर्तन अब भी मेरी आँखों के सामने है।” इस पद्य में ‘धूर्णिता’

इस एक ही पद में कितना अर्थ भर दिया है। 'यह कैसा पागलपन ! कुछ तो समय का ध्यान रखना चाहिये।' इस रूप में कोप (अमर्ष) एव उस कोप में भी नायिका की सुदरता निखर उठती है। इस लिए नायक को होनेवाला आनन्द एव इन दोनों भावों के संयोग के द्वारा प्रतीत होनेवाली उन दपती की प्रीति रसिक के आस्वाद का विषय होती है। इस आस्वाद प्रत्यय का वर्णन, 'उसने क्रोध से मेरी ओर वक्र-दृष्टि से देखा।' आदि शब्दों में सर्वथा असंभव है। सारांश, उपर्युक्त दो पद्यों में जो व्यंग्यार्थ है वह स्वशब्द से वाच्य नहीं हो सकता, वह तो आस्वाद-प्रतीति का ही विषय है। इस प्रकार के व्यंग्यार्थ को 'अलौकिक व्यंग्य' कहते हैं।

व्यंग्यार्थ के लौकिक और अलौकिक इस प्रकार दो भेद ऊपर बताये जा चुके हैं। इन दोनों में भेद यह है कि लौकिक व्यंग्य स्वशब्दवाच्य होता है, और अलौकिक व्यंग्य के स्वशब्दवाच्य होने की स्वप्न में भी कल्पना नहीं की जा सकती। लौकिक अर्थात् स्वशब्दवाच्य व्यंग्य के भी दो भेद होते हैं। उपर्युक्त 'जीविताशा बलवती' या 'गुजन्ति मज्जु परित।' आदि दोनों उदाहरणों में व्यंग्य केवल वस्तुस्वरूप है। इसके अतिरिक्त कई बार व्यंग्यार्थ वैचित्र्यपूर्ण भी हो सकता है। उदाहरण—

सहि विरइऊण माणस्स मज्झ धीरत्तणो आसासम् ।

पिअदसण विहलखलखणम्मि सहसति तेण ओसरिअम् ॥

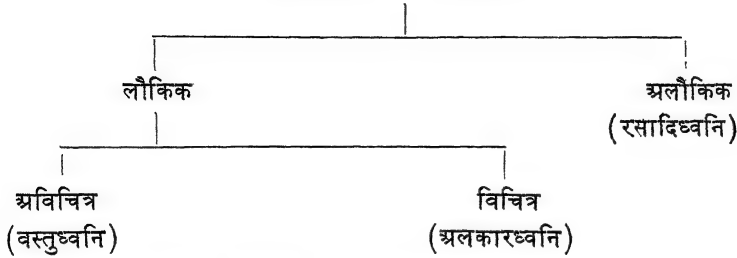
“सखि, उम समय तुमने मेरा धीरज बधाय। उस धीरज के बल पर मैं प्रियतम से रूठ गयी। सोचा कि रूठन निभाने में तुम्हारी बात सहाय्यक होगी। किन्तु प्रियतम के दर्शन से मन में जब उतावली होने लगी तो तुम्हारा बन्धाय धीरज पता नहीं कहाँ भाग खडा हुआ।” ‘प्रियतम के मनाने के पूर्व ही वह प्रसन्न हो गयी’ इस प्रकार की विभावना यहाँ सूचित हो रही है। अथवा —

दयिते वदनत्विषा मिषात्, अयि नेऽमी विलसन्ति केसरा ।

अपि चालकवेषधारिणो मकरन्दस्पृह्यालुबोऽलय ॥

“प्रिये, तुम्हारी दन्तप्रभा के व्याज से यह केसर ही शोभायमान हो रहे हैं। और कृष्णवर्ण अलकों का वेष धारण किये ये भ्रमर ही मधुपान के लिये उत्कण्ठित हुए हैं।” इस पद्य के वाच्यार्थ में अपह्नुति अलंकार है। तथा इस पर से ‘तुम युवती न हो कर कमलिनी हो’ इस प्रकार का और एक अपह्नुति अलंकार सूचित हुआ है। इस प्रकार व्यंग्यार्थ वैचित्र्यपूर्ण भी हो सकता है। यह भी व्यंग्यार्थ का ‘लौकिक’ भेद है। क्योंकि, चाहे तो इसे वाच्यरूप में रख सकते हैं। उपर्युक्त संपूर्ण विवेचन पर ध्यान देने से प्रतीयमान अर्थात् व्यंग्यार्थ के कुल भेद निम्न रूप में दर्शाये जा सकते हैं —

प्रतीयमान अर्थात् व्यग्यार्थ



प्रतीयमान के अविचित्र, विचित्र तथा अलौकिक इन भेदों को ही ध्वन्यालोक एवम् अन्य साहित्य ग्रंथों में क्रमशः वस्तुध्वनि, अलकारध्वनि तथा रसादिध्वनि की संज्ञाओं से निर्देशित किया गया है। ध्वनि के ये तीनों भेद क्या हैं यह अभिनवगुप्त ने 'लोचन' में इस प्रकार विशद रूप में समझाया है —

“प्रतीयमान के दो भेद होते हैं। एक भेद है लौकिक और दूसरा भेद है मात्र काव्यव्यापारही के (व्यजनाव्यापार ही के) द्वारा गोचर होने वाला। प्रतीयमान का लौकिक भेद कई बार स्वशब्द से भी वाच्य हो सकता है। उसके विधि, निषेध आदि अनेक भेद होते हैं एवं 'वस्तु' शब्द से वह बताया जाता है। एक भेद यह है कि यदि व्यग्यार्थ को वाच्यार्थ का रूप दिया गया अर्थात् सूचित अर्थ को शब्दों से स्पष्ट रूप में कथन किया तो उसे अलकार का रूप प्राप्त होता है। दूसरा भेद यह, है कि उस व्यग्यार्थ को वाच्यार्थ के रूप में लाया भी तो उसे अलकार का रूप प्राप्त नहीं होता, वह केवल वस्तुरूप ही रहता है। इनमें से पहले को 'अलकारध्वनि' कहते हैं एवं दूसरे को 'वस्तुमात्र' अर्थात् 'वस्तुध्वनि' कहते हैं। प्रतीयमान का वह भेद जो कि काव्यव्यापारगोचर बताया गया है वह स्वप्न में भी स्वशब्दवाच्य नहीं होता। वह वाच्यार्थ की अवस्था में आ ही नहीं सकता। उसका स्वरूप लौकिक व्यवहार की मर्यादा में भी नहीं आता (लौकिक सुखदुःखों का वह विषय नहीं होता)। प्रत्युत, काव्यगत गुणालंकार संस्कृत शब्दों द्वारा रसिक में हृदयसंवाद उत्पन्न होता है, उसमें रसिक को विभाव, अनुभाव आदि का सौंदर्य प्रतीत होता है, उस प्रत्यय के साथ ही उन विभावानुभावों के लिए उचित तथा रसिक के मन में पूर्वनिविष्ट रति आदि वासनाओं का जो धीरे से उद्बोध होता है उस उद्बोध का सौंदर्य भी उसे प्रतीत होता है, एवं रसिक की सवित् सुकुमार अर्थात् चर्वणायोग्य होकर रसिक के आनन्दमय चर्वणाव्यापार ही के कारण वह अर्थ आस्वादनीय अर्थात् रसनीय होता है। इस प्रकार यह काव्यार्थ, मात्र काव्यव्यापार ही से अर्थात् व्यजनाव्यापार ही से गोचर होता है, शब्दों से वह गोचर नहीं होता। इस प्रकार

का, काव्यव्यापार ही से गोचर होने वाला यह अर्थ ही रसध्वनि (रसादिध्वनि) है। यह अर्थ ध्वनित ही होता है, वाच्य नहीं होता। अत एव यह व्यजनाव्यापार ही का — जोकि केवल काव्य ही में पाया जाता है — विषय होता है। अन्य किसी भी व्यापार का यह विषय नहीं होता। अतएव रसादिध्वनि ही मुख्यतया काव्यात्मा है।” (२)

संलक्ष्यक्रम तथा असंलक्ष्यक्रम

एक ओर रसादिध्वनि (अलौकिक) और दूसरी ओर वस्तु तथा अलंकारध्वनि इन दोनों में एक और भेद है। वह यह कि रसादिध्वनि की सहसा प्रतीति होती है। अर्थात् जिन विभाव, अनुभाव आदि के द्वारा रसादि प्रतीति होती है उन विभाव, अनुभाव आदि का क्रम रसिक के ध्यान में नहीं आता। अतएव रसादिध्वनि को **असंलक्ष्यक्रमध्वनि** कहा जाता है। इसके विपरीत, जब वस्तु अथवा अलंकार ध्वनित होते हैं तब जिस क्रम से वे ध्वनित होते हैं वह क्रम हमारे ध्यान में आ जाता है। अतएव साहित्यशास्त्र में उन्हें **संलक्ष्यक्रमध्वनि** की संज्ञा दी गयी है। रसादिध्वनि में भी विभाव आदि का क्रम तो होता ही है, यह बात नहीं कि नहीं होता, केवल यही है कि रसिक को वह प्रतीत नहीं होता।

२ प्रतीयमानस्य तावत् द्वौ भेदौ — लौकिक, काव्यव्यापारैकगोचरश्चेति। लौकिक, य स्वशब्दवाच्यता कदाचिदधिश्चेति, स च विधिनिषेधाद्यनेकप्रकारो वस्तुशब्देनोच्यते। सोऽपि द्विविध — य पूर्व क्वापि वाक्यार्थे अलंकारभावसुपमादिरूपतयान्वभूत्, इदानीं तु अलंकाररूप एवान्यत्र गुणीभावाभावात्, स पूर्व प्रत्यभिज्ञानबलात् अलंकारध्वनिरिति व्यपदिश्यते ब्राह्मणश्रमणन्यायेन। तद्वृत्ताभावेन तूपलक्षित वस्तुमात्रमुच्यते। मात्रग्रहणेन हि रूपान्तर निराकृतम्। यस्तु स्वप्नेऽपि न स्वशब्दवाच्य, न लौकिकव्यवहारपतित, किन्तु शब्दसमर्प्यमाणहृदयसवादसुन्दरविभानुभाव-समुच्चितप्राग्विनिविष्टरत्नादिवासनानुरागसुकुमारस्वसविदानन्दचर्वणाव्यापाररसनीयरूप रस, स काव्यव्यापारैकगोचर रसध्वनि इति। स च ध्वनिरेवेति, स एव मुख्यतया आत्मा इति।

ब्राह्मणश्रमणन्याय — कोई ब्राह्मण यदि बौद्धसंन्यासी (श्रमण) हो गया तब वह शिखा-सूत्र त्याग करता है। किन्तु यह शिखासूत्रत्याग विधिपूर्वक न होने से उसके श्रमणत्व को भी ब्राह्मणत्व लप्ता रहता है। एव वही ब्राह्मणश्रमण के नाम से पहचाना जाता है। अलंकारध्वनि का भी ऐसा ही है। अलंकारत्व वास्तव में वाच्यार्थ का धर्म है, ध्वन्यर्थ का नहीं। जिसे हम अलंकारध्वनि कहते हैं वह ध्वन्यर्थ ध्वन्यर्थ स्वरूप में वस्तुमात्र ही होता है। किन्तु वाच्यार्थ-स्वरूप में उसे अलंकारत्व प्राप्त होने से, वह अलंकारत्व ध्वन्यर्थस्वरूप में भी उसे पूर्वप्रत्यभिज्ञा के कारण प्राप्त होता है। यह ठीक उस बौद्धश्रमण के समान है जिसका कि पहला ब्राह्मणत्व अब भी माना जाता है। इस लिये, व्यंग्यार्थावस्था में जो अर्थ वस्तुस्वरूप होता है उसे, उसका वाच्यार्थावस्था में जो अलंकारत्व था वह प्राप्त होता है और उस व्यंग्यार्थ को ‘अलंकारध्वनि’ की संज्ञा दी जाती है।

ध्वनिकार ने इस बात को पदार्थ की तथा वाक्यार्थ की प्रतीति के दृष्टान्त से दर्शाया है। जिस प्रकार पदार्थद्वारा ही वाक्यार्थप्रतीति होती है उसी प्रकार व्यंग्यार्थप्रतीति भी वाच्यार्थपूर्विका ही होती है; किन्तु जिसका शब्दों का ज्ञान अच्छा है ऐसे व्यक्ति को जब वाक्यार्थप्रतीति होती है तब, यह प्रतीति यद्यपि पदार्थों के द्वारा होती है तथापि उन पदार्थों की स्वतन्त्र प्रतीति एव वाक्यार्थनिष्पत्ति का क्रम उस व्यक्ति के ध्यान में नहीं आता। नौसिखिया शब्दज्ञानी एव कुशल शब्द-ज्ञानी—दोनों की प्रतीति में क्रम तो एक ही रहता है — पहले शब्द, फिर शब्दार्थ, उसके बाद उनमें परस्पर सबन्ध और अन्त में वाक्यार्थ। किन्तु नौसिखिया क्रमशः वाक्यार्थ तक पहुँचता है, और कुशल व्यक्ति को शब्द सुनते ही वाक्यार्थ की प्रतीति होती है — शब्द और वाक्यार्थ के बीच जो क्रम है उसका उसे स्वतन्त्र रूप में भान नहीं होता। सहृदय रसिक का भी ऐसा ही अनुभव होता है। उसको भी रसप्रतीति विभावानुभावों द्वारा ही होती है, किन्तु यह विभाव है, ये अनुभाव हैं, ये संचारी हैं और यह रस है इस प्रकार क्रम का उसे भान नहीं होता (३)। काव्य पढ़ने के समकाल ही उसे रसप्रतीति होती है। यही ‘भूतिप्रत्यय’ है। “साति-शयानुशीलनाभ्यासात् तत्र सभाव्यमानोऽपि क्रम सजातीयतद्विकल्पपरपरानुदयात् अभ्यस्तविषयव्याप्तिसमस्मृतिक्रमवत् न सवेद्यते।” ऐसा अभिनवगुप्त ने इस सबन्ध में कहा है। अतएव इसकी असलक्ष्यक्रमता का विवेचन करते हुए आनन्दवर्धन ने कहा है — “रसादिरर्थो हि सहेव वाच्येन अवभासते।” रस आदि का प्रत्यय, विभावादि वाच्यों के मानों समकाल ही हों इस प्रकार आता है। और ‘इव’ शब्द के प्रयोग से दर्शाया है कि रसादि प्रतीति में क्रम यद्यपि विद्यमान है तथापि ध्यान में नहीं आता। (४)

इसके विपरीत, वस्तुध्वनि अथवा अलकारध्वनि में वाच्यार्थ एव ध्वन्यर्थ के बीच जो क्रम है उसकी ओर ध्यान जाता है। अतएव उन्हें ‘सलक्ष्यक्रमध्वनि’ कहा जाता है। उदाहरण के लिये —

निरूपादानसभारमभित्तावेव तन्वते ।

जगच्चित्रं नमस्तस्मै कलाश्लाघ्याय शूलिने ॥

“उन चन्द्रकलाभूषित महादेव को नमस्कार—जो बिना किसी साधन-सामग्री के-शून्य में से इस वैचित्र्यपूर्ण जगत् को निर्माण करते हैं।” इस पद्य में शिवजी

३ यथा अत्यन्तशब्दवृत्तज्ञो यो न भवति तस्य पदार्थवाक्यार्थक्रमः । काष्ठाप्राप्तमहृदय-भावस्य तु वाक्यवृत्तकुशलस्यैव सन्नपि क्रम अभ्यस्तानुमानाविनाभावस्मृत्यादिवत् असवेद्य — अभिनवगुप्त लोचन

४ इव शब्देन असलक्ष्यक्रमता विद्यमानत्वेऽपि क्रमस्य व्याख्याता।—लोचन

की स्तुति है अत एव उपर्युक्त अर्थ इस पद्य का वाच्यार्थ है। किन्तु इस पद्य को पढ़ते पढ़ते, रसिक के मन में दूसरा भी एक अर्थ तरंगित होता है — ” किसी प्रकार की (तुलिका, रंग आदि) उपकरण-सामग्री न लेते हुए, विना किसी आधार के ही (अभित्ति) जो जगत् का चित्र अकित करते हैं उन-कलाकारों के लिये भी श्लाघ्य भगवान् शिवजी को नमस्कार है। ” यह व्यंग्यार्थ है क्योंकि इस पद्य में शब्दों की अभिधाशक्ति पहले ही वाच्य अर्थ में सीमित होने से यह दूसरा अर्थ व्यजनाव्यापार से ही प्रतीत होगा। यह व्यंग्यार्थ ध्यान में आते ही अन्य सामान्य चित्रकारों की अपेक्षा यह चित्रकार (शिवजी) श्रेष्ठ है इस प्रकार व्यतिरेक ध्वनित होता है। इस प्रकार इस पद्य में वाच्यार्थ अन्ततोगत्वा व्यतिरेक ध्वनि में विश्रान्त हुआ है। जिस क्रम से वह विश्रान्त हुआ है वह क्रम भी रसिक को प्रतीत होता है इस लिये यह ‘सलक्ष्यक्रमध्वनि’ है। सलक्ष्यक्रमध्वनि में वाच्यार्थ से जब व्यंग्यार्थ प्रतीत होता है तो एक के पीछे एक अर्थवलय — व्यंग्यार्थ के — उत्पन्न होते रहते हैं। घटानाद के समय पहले आघात के साथ एक ध्वनि होता है और तत्पश्चात् देर तक उम्मीके अनुनाद सुनायी देते हैं। ऐसा ही सलक्ष्यक्रम ध्वन्यर्थ का भी होता है। अतएव उसे ‘अनुस्वान’ अथवा ‘अनुरणन’ ध्वनि भी कहा गया है। यह अनुस्वानरूप व्यंग्यार्थ प्रतीति शब्दशक्ति तथा अर्थशक्ति के कारण अनेक प्रकारों की पायी जाती है, अत एव साहित्यशास्त्र में इस ध्वनिप्रकार के अनेक उपप्रकार बताये गये हैं।

रसादि ध्वनि क्वचित् सलक्ष्यक्रम भी हो सकता है

रसादिध्वनि की प्रतीति में इस प्रकार का क्रम ध्यान में नहीं आता। वहाँ भी क्रम तो होता ही है, यह बात नहीं कि नहीं होता किन्तु इतना ही है कि रस-प्रतीति के समय उस क्रम की प्रतीति नहीं होती। यहाँ एक बात का ध्यान अवश्य रखना चाहिये, रसप्रतीति एक अलग बात है और रसप्रतीति किस प्रकार हुई इसकी विवेचना एक अलग बात है। हम किसी काव्य को पढ़ते हैं तो पठन के सम-काल ही जिसका अनुभव होता है वह आनन्दप्रतीति ही रसप्रतीति है। किन्तु यह रसप्रतीति किस प्रकार हुई इस बात का जब हम विचार करते हैं अथवा व्याख्यान करते हैं तब वह रसप्रतीति का विवेचन होता है। साक्षात् रसास्वाद के समय जिसकी ओर हमारा ध्यान नहीं था किन्तु जो वास्तव में वहाँ विद्यमान था उस क्रम को हम ऐसे विवेचन में विशद करते हैं। यह विवेचन ध्वनि नहीं है। अनुभूत ध्वनि का वह विवेचन है। रसादि ध्वनि असलक्ष्यक्रम है, किन्तु कभी प्रसंगवश वह सलक्ष्यक्रम भी हो सकता है। उदाहरण के लिये पार्वतीजी की मँगनी के लिये शिवजी की ओर से सप्तर्षि हिमालय के निकट पहुँचे और यथाविधि उन्होंने विवाह

का प्रस्ताव हिमालय के सम्मुख रखा। शिवजी की ओर से ऋषि अगिरा हिमालय से वार्तालाप कर रहे थे, तब पार्वतीजी पिता हिमालय के निकट ही खड़ी थी। अगिरा का भाषण समाप्त हुआ उस समय का वर्णन कालिदास करते हैं —

एवमादिनि देवर्षो पार्श्वे पितुरधोमुखी ।

लीलाकमलपत्राणि गणयामास पार्वती ॥ (कु. स ६।८४)

“अगिरा के इस प्रकार कहने पर, पिता के निकट खड़ी पार्वतीजी शिर झुका कर, श्रीडा के लिये हाथ में लिए कमल के पत्रों को गिनने लगी। ” हाथ में कोई वस्तु लेकर उससे खेलते हुए मन बहलाना यह तो कन्याओं का स्वभाव होता है। पार्वतीजी कमल के पत्रों का जो परिगणन कर रही थी वह स्वाभाविक था या अपने मन के किसी भाव को छिपाने का उनका उद्देश्य था ? जब हम इस प्रकार सोचते हैं तो प्रकरण से हमें बोध होता है कि अपने मन का आनन्द दूसरों के ध्यान में न आने पावे इस लिये उन्होंने कमलपत्रों को गिनना आरम्भ किया। यहाँ ‘अवहित्य’ का या लोचनकार के मत में ‘लज्जा’ का संचारी भाव अभिव्यक्त होता है। अथवा —

तल्पगतापि च सूतन् श्वासासग न या सेहे ।

सप्रति सा हृदयगत प्रियपाणिं मन्दमाक्षिपति ॥

“ शय्या पर सोई हुयो, प्रियतम के उच्छवास से भी जो सँकुचाती थी, वही नववधू आज भी अपने वक्ष पर से प्रियतम का हाथ हटा रही है — किन्तु बहुत धीरे धीरे । ” जगन्नाथ का यह पद्य है । पति के यात्रा जाने के पूर्व की रात्रि का इस पद्य में वर्णन है । इस पद्य में स्थित ‘ सप्रति ’ तथा ‘ मन्दम् ’ इन पदों से ध्वनित होता है कि नायिका के सकोच की पहले कुछ निराली दशा थी, किन्तु आज उस के सकोच का भी सकोच हो रहा है । सकोच करने के स्थान में प्रियतम के हाथ को धीरे धीरे हटाना इस क्रिया में से उसका रतिभाव लक्ष्यक्रम से व्यक्त हुआ है ।

सारांश जिस समय प्रकरण स्पष्ट रहता है, विभावानुभाव अविलंब प्रतीत होते हैं ऐसे समय में प्रतिभावान् रसिक को रस का भटिति प्रत्यय होता है। इस का काल इतना सूक्ष्म होता है कि विभावादि तथा रस दोनों की प्रतीति एकसाथ हुई सी लगती है। वहाँ हेतु और हेतुमत् के पौर्वापर्य का भी भान नहीं रहता। इस दशा में रसादिध्वनि असलक्ष्यक्रम होता है। किन्तु जहाँ प्रकरण आदि का पर्यालोचन करना पड़ता है, विभावादि को भी अपनी बुद्धि से उन्नीत करना पड़ता है, वहाँ रससामग्री की अभिव्यक्ति विलंब से होती है, इसलिये रसादि प्रतीति का चमत्कार भी मथरता से — मन्दगति से ही होता है। अतएव इस दशा में रसादिध्वनि भी 'सलक्ष्यक्रम' होता है।

सम्मट, विश्वनाथ आदि की मान्यता है कि 'रसादिरूपव्यग्य असलक्ष्यक्रम

ही होता है।' किन्तु जगन्नाथ ने उपर्युक्त प्रकार से रसादि का सलक्ष्यक्रमत्व भी दर्शाया है। आनन्दवर्धन ने इस प्रकार के ध्वनि को अर्थशक्त्युद्भवध्वनि का प्रकार बताया है, और कहा है कि जहाँ विभावादि की साक्षात् शब्दप्रतीति द्वारा रसादि प्रतीति होती है वहाँ असलक्ष्यक्रम होता है। इसका अर्थ यह होता है कि रसभावादि अर्थ नित्य ध्वनित ही होते हैं, वे कभी वाच्य नहीं होते, किन्तु ऐसा भी नहीं है कि वे सब अलक्ष्यक्रम ही होते हैं। जहाँ विभावादि से भटिति प्रत्यय होता है वहाँ रसादि अलक्ष्यक्रम होता है, किन्तु जहाँ प्रकरण आदि के अनुस्मरण से रसादि प्रतीति होती है वहाँ तो क्रमव्यगता ही होती है ऐसा अभिनवगुप्त ने इस पर कहा है। जिज्ञासु ' ध्वन्यालोक ' २।२२ पर मूल लोचन देखें।

ध्वनि के भेद

व्यजनाव्यापार तथा ध्वनि का यहाँ तक भिन्नभिन्न दृष्टियों से किया हुआ विवेचन अब एकत्रित करे। सर्वप्रथम ध्वनि का विभाग हमने लक्षणामूल ध्वनि तथा व्यजनामूल ध्वनि इस प्रकार किया। यह विचार वाच्यदृष्टि से किया गया है। लक्षणामूल मे वाच्यार्थ विवक्षित ही नहीं होता। इस लिये उसे ' अविवक्षितवाच्य ' भी कहते हैं। अभिधामूल ध्वनि में वाच्य विवक्षित होता है। परन्तु उसका पर्यवसान व्यग्यप्रतीति में होता है। अतएव उसे ' विवक्षितान्यपरवाच्यध्वनि ' भी कहा जाता है। ध्वनि का दूसरा विभाग अभिव्यक्ति के भेद से किया गया है। व्यग्यार्थ जब अभिव्यक्त होता है तब उस अभिव्यक्तिव्यापार में जो क्रम है वह या तो ध्यान में आयेगा या नहीं आयेगा। इस दृष्टि से ध्वनि के दो भेद होते हैं— ' सलक्ष्यक्रमध्वनि ' तथा ' असलक्ष्यक्रमध्वनि '। ध्वनि का तीसरा विभाग व्यजक मुख से होता है। ध्वनि या तो ' शब्दशक्तिमूल ' होगा (उदा भद्रात्मनो इ) या ' अर्थशक्तिमूल ' होगा (उदा सकेतकालमनसम् इ) या ' उभयशक्तिमूल (शब्दार्थ-शक्तिमूल) ' होगा (५) ध्वनि का अन्तिम विभाग व्यग्यमुख से होता है। इस दृष्टि

५ उभयशक्तिमूल या शब्दार्थशक्तिमूल ध्वनिका उदाहरण—

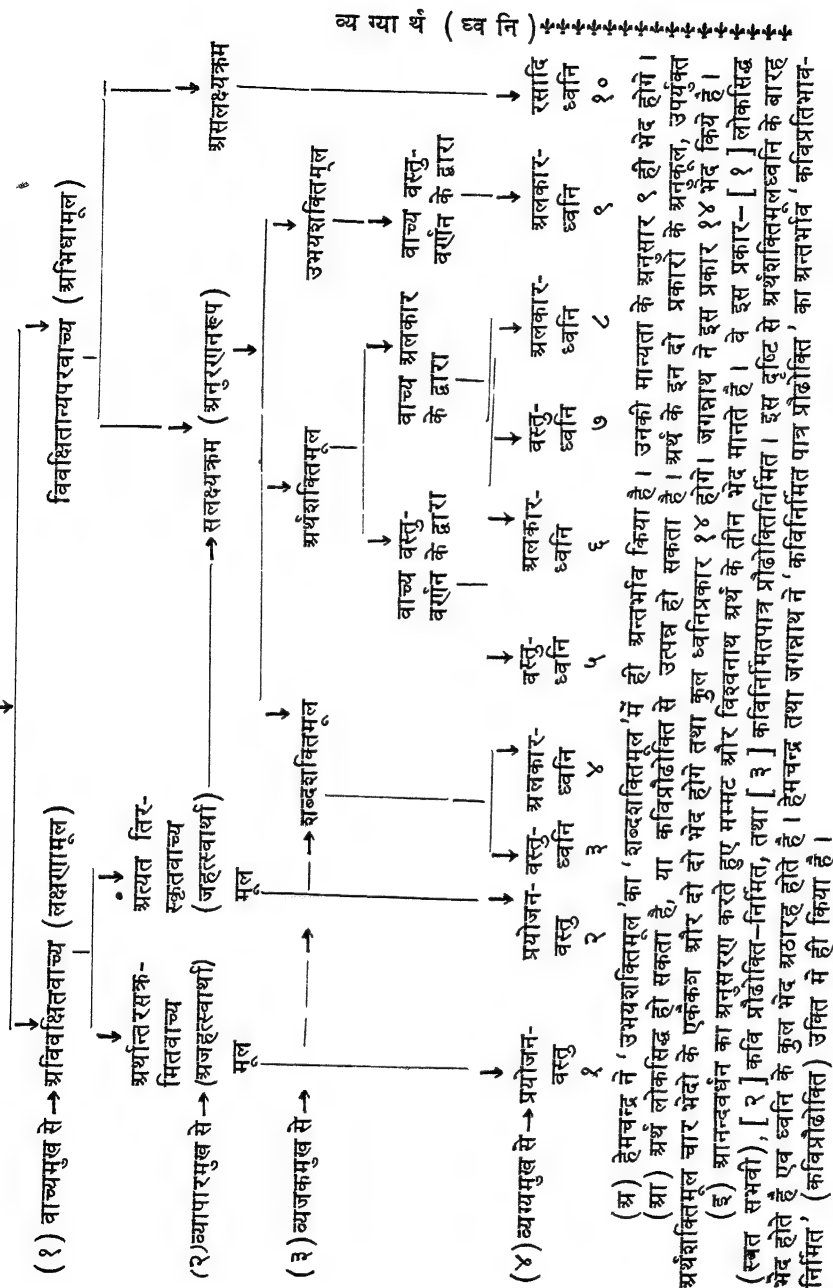
अतन्द्रचन्द्राभरणा समुदीपितमन्मथा।

तारकातरला श्यामा सानन्द न करोति कम्॥

यहाँ रात्रिवर्णन से अभिप्राय है। इस लिये इस पद्य का वाच्यार्थ है—“स्वच्छ चन्द्रमा जिसका आभूषण है, जो कामवृत्ति को उदीपित करता है एवं जो विरल तारिकाओं से युक्त है ऐसी यह चोदनी की रात्रि (श्यामा) किसे हर्षित नहीं कर देगी?” इस वाच्यार्थ के साथ ही निम्न व्यग्यार्थ भी रसिक के मन में तरंगित होता है—“विलास के लिये तत्पर चन्द्रभूषण से (चन्द्रहार से) अलङ्कृत, आनन्द से युक्त (समुद्), कामवृत्ति को जगा देने वाली (दीपितमन्मथा), एवं चंचल दृष्टि से युक्त (तारकातरला) युवती (श्यामा) किसे हर्षित नहीं कर देगी?”

(शेष अगले पृष्ठ पर)

ध्वनि (व्यंग्यार्थ)

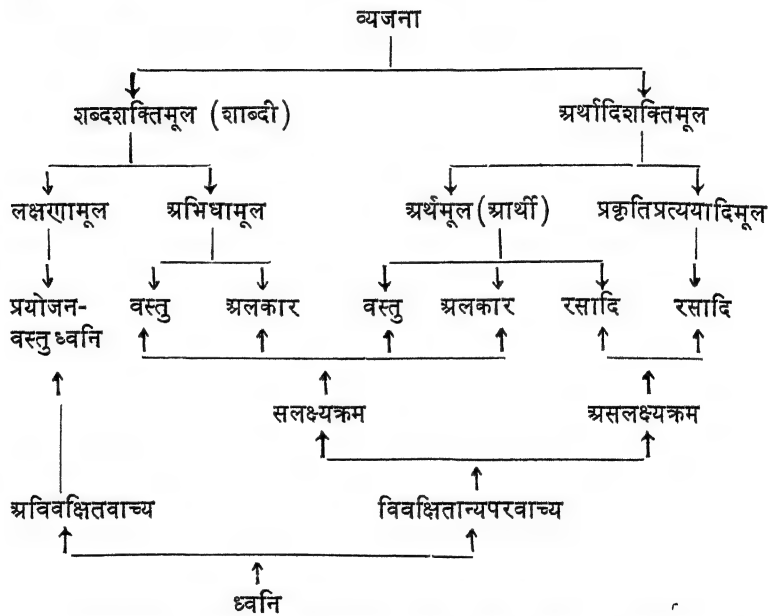


(अ) हेमचन्द्र ने 'उभयशक्तिमूल' का 'शब्दशक्तिमूल' में ही अन्तर्भाव किया है। उनकी मान्यता के अनुसार ९ ही भेद होंगे।
 (आ) अर्थ लोकसिद्ध हो सकता है, या कविप्रौढवृत्ति से उत्पन्न हो सकता है। अर्थ के इन दो प्रकारों के अन्तर्कूल, उपयुक्त अर्थशक्तिमूल चार भेदों के एककज और दो भेद होंगे तथा कुल ध्वनिप्रकार १४ होंगे। जगन्नाथ ने इस प्रकार १४ भेद किये हैं।
 (इ) आनन्दवर्धन का अनुसरण करते हुए मम्मट और विश्वनाथ अर्थ के तीन भेद मानते हैं। वे इस प्रकार—[१] लोकसिद्ध (स्वतः सम्बन्धी), [२] कवि प्रौढवृत्ति—निर्मित, तथा [३] कविनिर्मितपात्र प्रौढवृत्तिनिर्मित। इस दृष्टि से अर्थशक्तिमूलध्वनि के बारह भेद होते हैं एवं ध्वनि के कुल भेद अठारह होते हैं। हेमचन्द्र तथा जगन्नाथ ने 'कविनिर्मित पात्र प्रौढवृत्ति' का अन्तर्भाव 'कविप्रौढवृत्ति' (कविप्रौढवृत्ति) उक्ति में ही किया है।

व्य ग्या र्थं (छव नि)

से ध्वनि के तीन भेद होते हैं — 'वस्तुध्वनि', 'अलंकारध्वनि' और 'रसादिध्वनि'। इस प्रकार वाच्यमुख से, व्यजनाव्यापारमुख से, व्यजकमुख से तथा व्यग्यमुख से ध्वनि के विभाग कैसे किये जाते हैं यह हमने देखा। इन सब विभागों का एकत्र करने से ध्वनि के कुल प्रकार पृ २२३ पर दी हुई सूचि के अनुसार होंगे।

गत अध्याय में व्यजना के प्रकारों की सूचि दी गई है। उस सूचि के अनुसार उपर्युक्त ध्वनिभेद निम्न रूप में दर्शाये जा सकते हैं।



ध्वनि के तीन भेद हैं — वस्तुध्वनि, अलंकारध्वनि तथा रसादिध्वनि। शब्द तथा अर्थ व्यग्यार्थ को अभिव्यक्त करते हैं अतएव वे व्यजक हैं। शब्द तथा अर्थ में जो व्यजनाव्यापार होता है उसके द्वारा ये ध्वन्यर्थ अभिव्यक्त होते हैं, अत एव

(पृष्ठ २२० से) •

यहाँ चन्द्र, समुद्दीपित, तारका, तथा श्यामा इन शब्दों की परिवृत्ति नहीं हो सकती अत एव शाब्दी व्यजना है, तथा अन्य शब्दों की परिवृत्ति हो सकती है अत एव आर्थी व्यजना है। इस लिये यह उभयशक्तिमूलव्यजना का उदाहरण है। यहाँ वस्तुवर्णन के द्वारा उपमालंकार ध्वनित हुआ है। हेमचन्द्र 'उभयशक्तिमूल' भेद स्वीकार नहीं करते। वे इस भेद का अन्तर्भाव 'शब्द-शक्तिमूल ध्वनि' में ही करते हैं।

ध्वन्यर्थ तथा शब्दार्थ में व्यग्यव्यजक सबन्ध होता है। वस्तुध्वनि अथवा अलंकार-ध्वनि के दो ध्वनिभेद, शब्दशक्तिमूल अर्थात् शाब्दी व्यजना एव अर्थशक्तिमूल अर्थात् आर्थी व्यजना के दोनो व्यजनाप्रकारो से ध्वनित होते हैं। इन सभी ध्वनि-प्रकारो का वर्णन 'ध्वन्यालोक' के द्वितीय उद्योत में तथा 'काव्यप्रकाश' के चतुर्थ उल्लास में देखना चाहिये।

व्यजकता के भेद

यहाँतक हमने व्यग्यमुख से ध्वनिविवेचन किया। यह विवेचन व्यजक-मुख में भी हो सकता है। शब्दार्थ ध्वन्यर्थ के व्यजक होते हैं। व्यग्यार्थ शब्दार्थों के द्वारा अनेक प्रकारो से ध्वनित हो सकता है। कभी पदार्थ से ध्वन्यर्थ सूचित होगा तो कभी वह संपूर्ण वाक्य में से भी सूचित होगा। उदा

धृति क्षमा दया शौच कारुण्य वागनिष्ठुरा ।
मित्राणा चानभिद्रोह सप्तैता समिधः श्रिय ॥

भगवान् व्यास के इस पद्य में 'समिध' पद 'उद्दीपक' के अर्थ में प्रयुक्त है तथा इस पद के द्वारा सूचित किया है कि निर्दिष्ट गुण अन्यनिरपेक्ष होकर उत्कर्ष के कारण होते हैं।

किमिव हि मधुराणां मण्डन नाकृतीनाम् ।

कालिदास की इस प्रसिद्ध पंक्ति में मधुर शब्द भी इसी प्रकार व्यजक है। वाच्यार्थ की दृष्टि से मधुर शब्द 'माधुर्य रस से युक्त' इस अर्थ का वाचक है। किन्तु यहाँ वह 'रमणीय' के अर्थ में आया है, एव इस गुण से युक्त व्यक्ति, किसी के भी लिये अभिलषणीय ही है इस बात को यहाँ ध्वनित करता है। उपर्युक्त दोनो उदाहरणों में व्यग्यार्थ पद के द्वारा अभिव्यक्त हुए हैं।

या निशा सर्वभूताना तस्या जागर्ति सयमी ।

यस्या जाग्रति भूतानि सा निशा पश्यतो मुने ॥

'योगी रात में जागता है और दिन में सोता' इस वाच्यार्थ से यहाँ अभिप्राय नहीं है। प्रत्युत वह तत्त्वज्ञान के विषय में तत्पर एव मिथ्याज्ञान के सबन्ध में पराङ्मुख होता है इस अर्थ से अभिप्राय है तथा उसके द्वारा योगी की लोकोत्तरता सूचित की गयी है। इस पद्य में कोई भी एक शब्द व्यजक नहीं है, अपितु संपूर्ण वाक्यार्थ व्यंजक है। इस प्रकार पद तथा वाक्य व्यजक होते हैं।

व्यञ्जक की दृष्टि से देखा जाय तो प्रतीत होता है कि शब्दशक्तिमूल ध्वनि तथा अर्थशक्तिमूल ध्वनि के दोनो भेद पद तथा वाक्य दोनो के द्वारा प्रकाशित हो सकते हैं। प्रत्युत उभयशक्तिमूल ध्वनि वाक्यगत ही हो सकता है, पदगत नहीं। कारण यह है कि उभयशक्तिमूल ध्वनि में पदों के 'परिवृत्तिसहत्व' तथा 'परिवृत्त्यसहत्व' के दोनो धर्म होते हैं, एव वे दोनो धर्म परस्पर विरोधी होते हैं, इस लिये वे एक ही पद में एक साथ नहीं रह सकते। अर्थशक्तिमूल ध्वनि पद और वाक्य के समान प्रबन्ध के द्वारा भी अभिव्यक्त हो सकता है। प्रबन्ध का अर्थ है अनेक वाक्यों का प्रकरण रूप या ग्रन्थरूप समुदाय। अत एव सम्पूर्ण प्रकरण या ग्रन्थ भी अर्थशक्तिमूल ध्वनि का व्यञ्जक हो सकता है। उदाहरण के लिये महाभारत से निम्न प्रसंग देखिये —

किसी ब्राह्मण के बहुत काल बीतने पर लड़का उत्पन्न हुआ। माता-पिता का उस पुत्र से बहुत ही प्यार हो गया। किन्तु दुर्भाग्य वश उस बालक की अकस्मात् मृत्यु हो गयी। उस ब्राह्मण के बन्धुबान्धव आये और बालक की मृत देह स्मशान में ले गये। ब्राह्मण भी उनके साथ गया। स्मशान में शव के समीप बैठ कर शोक करते हुए उन लोगो को देख कर स्मशानवासी गीध उनके पास आया और बोला —

“अल स्थित्वा स्मशानेऽस्मिन् गृध्रगोमायुसकुले ।

ककालबहले घोरे सर्वप्राणिभयकरे ॥

न चेह जीवित कश्चित् कालधर्ममुपागत ।

प्रियो वा यदि वा द्वेष्यो प्राणिना गतिरीदृशी ॥

“सज्जनो, यहाँ गीध, सियार आदि जन्तु नित्य रहते हैं। जिधर देखो हड्डियाँ ही हड्डियाँ फैली हुई हैं। ऐसे इस भयानक स्थान में आप लोगो के ठहरने से क्या लाभ ? यह बालक कदाचित् जीवित होगा इस आशा से यदि आप लोग यहाँ ठहरे हैं तब यह व्यर्थ है। मृत जन्तु कभी जीवित भी हुआ है ? क्या प्रियजन, क्या द्वेष्य, सब प्राणियो की अन्त में यही गति होनेवाली है। ”

गीध की बात को मानकर वे लोग लौट जाने की सोच ही रहे थे कि एक सियार उनके पास आया और कहने लगा —

“आदित्योऽय स्थितो मूढाः स्नेह कुरुत साप्रतम् ।

बहुविघ्नो मुहूर्तोऽय जीवेदपि कदाचन ॥

अमु कनकवर्णाभि बालमप्राप्तयौवनम् ।

गृध्रवाक्यात् कथ मूढाः त्यजन्वमविशकिताः ॥

“मूर्खों, अभीतक सूर्य भी अस्तगत नहीं हुआ, और तुम लोग इतनी शीघ्रता के जाने की क्यों सोच रहे हो ? इस बालक के पास प्रेम से बैठो । संभव है कि यह बालक जीवित भी हो जायगा । इस बालक की सोने की सी कांति अभी तो वैसी ही है (शायद इसकी मृत्यु ही नहीं हुई है) । इस भयानक समय में इस नन्हे से बालक को — जब कि वास्तव में मृत्यु हुई है या नहीं इसका मदेह है — केवल गीध के कहने मात्र से, मूर्खों, तुम छोड़ कर चले जा रहे हो ? ”

गीध दिन में शव फाड़कर खाता है और सियार रात्रि में खाता है, इस बात को ध्यान में रखकर इस सदर्म की ओर देखने से गीध और सियार दोनों के भाषण का अभिप्राय स्पष्ट हो जाता है एव आदमी को कितना ही शोक क्यों न हुआ हो स्वार्थपरायण धूर्त उसकी उस दशा से अपना लाभ किस प्रकार कर लेने की सोचते हैं यह इस सदर्म से ध्वनित होता है ।

रसव्यजकता के कुछ प्रकार

रसादि ध्वनि अनेक प्रकारों से अभिव्यक्त होता है । रस, भाव, रसाभास, भावाभास, भावोदय, भावसन्धि, भावशान्ति, भावशबलता, आदि आदि सब प्रकारों का रसादि की सज्ञा में अन्तर्भाव होता है । ये सब ‘असलक्ष्यक्रमध्वनि’ हैं (६) । यह ठीक है कि पद, प्रकृति, प्रत्यय आदि सब के द्वारा यह अभिव्यक्ति होती है किन्तु प्रबन्ध ही रसाभिव्यक्ति का प्रमुख साधन है, क्योंकि विभावानुभावों की स्फुटप्रतीति प्रबन्ध में ही हो सकती है । हाँ, सूक्ष्मवासना सस्कार से पद आदि के द्वारा भी रसिक को रसप्रतीति हो सकती है । नाटक तथा महाकाव्य प्रबन्धद्वारा रसाभिव्यक्ति करते हैं । रचना की व्यजकता रीति अथवा सघटना में पायी जाती है । पदगत रसाभिव्यजकता ‘हे हस्त, दक्षिण’ तथा ‘उत्कपिनी भयपरिस्खलिताशुकान्ता’ आदि पूर्व उदाहृत छन्दों में दिखायी देती है । इन दोनों छन्दों में क्रमशः ‘रामस्य’ तथा ‘लोचने’ इन पदों का पर्यवसान अन्ततोगत्वा शोकाभिव्यक्ति में किस प्रकार होता है यह पूर्व बताया जा चुका है । निम्न उदाहरण पदव्यजकता की दृष्टि से अध्ययन योग्य है —

६ रसभावतराभास भावशान्त्यादिरक्रम ।

ध्वनेरात्माङ्गिभावेन भासमानो व्यवस्थित ॥ (ध्वन्यालोक २।३)

न्यक्कारो ह्ययमेव मे यदरय, तत्राप्यसौ तापस
 सोऽप्यत्रैव निहन्ति राक्षसकुल, जीवत्यहो रावण ।
 धिक् धिक् शक्रजित, प्रबोधितवता किं कुम्भकर्णेन वा
 स्वर्गग्रामटिकाविलुण्ठनवृथोच्छूनै किमेभिर्भुजै ॥ (७)

इस पद्य में पदों की व्यञ्जकता की विविधता चरम सीमा पर है। 'पहले तो मेरे कोई शत्रु हो' यही अनुचित है। इस अनुचित सम्बन्ध से क्रोध का आविर्भाव व्यक्त होता है। तिसपर 'अरय' इस बहुवचन से तो वह और अधिक व्यक्त होता है। रावण का वास्तव में तो कोई शत्रु ही नहीं होना चाहिये और यदि हो भी तो एक आध ही हो सकता है, किन्तु यहाँ तो अनेक शत्रु खड़े हो गये हैं। अच्छा, शत्रु हो तो कम से कम तुल्यबल तो हो, वह भी नहीं। यहाँ तो शत्रु केवल तापस है। 'तापस' शब्द से दर्शाया है कि उसके पास मात्र तप है, पराक्रम नहीं। इस पराक्रमहीन तापस ने राक्षसों का सहारा करना यह भी अनुचित है। और इसमें भी अचभे की बात यह है कि मेरी अपनी नगरी में आकर सारे राक्षस कुल का नाश करना। और यह सब मैं रावण देखता रहूँ।' इस दूसरे चरण में तो क्रियापद और कारक शक्तियों की ही व्यञ्जकता है। 'अहो' इम एक ही अव्यय के द्वारा, असम्भवनीय घटनाएँ कैसी हो रही हैं इस पर रावण का खेदसहित आश्चर्य व्यक्त हो रहा है। 'रावण' इस पद में तो अर्थान्तरसंक्रमितध्वनि ही है। इसका यहाँ अर्थ है—'त्रिभुवन पर धाक जमाने वाला तानाशाह'। शक्रजित् का अर्थ है साक्षात् देवराज इन्द्र को जीतने वाला मेघनाद, किन्तु वह भी अब कुछ करने में समर्थ नहीं हो रहा, उसकी 'शक्रजित्' की उपाधि से क्या लाभ ?

इतना सारा अर्थ 'धिक्' इस एक शब्द में समाया है। और अन्तिम चरण से यह बात अभिव्यक्त हो रही है कि स्वर्ग पर विजय पाने से रावण को जो गर्व हुआ था वह भी व्यर्थ हो कर रावण की सारी बड़ाई अब मटियामेट हो गयी है। इस प्रकार इस छन्द को तिलशः खण्डित करने पर भी प्रत्येक खण्ड से सूक्ष्माति-सूक्ष्म अर्थ ध्वनित होता है, एवं रावण का अमर्ष, अपने विषय में तिरस्कार, इन्द्र-जित के सम्बन्ध में निराशा आदि अनेक भाव द्योतित होते हैं तथा इन सब के द्वारा

७ रावण कहता है— लज्जा तो इम बात पर है कि मेरे भी शत्रु हों, तिम पर भी वह तापस हों, वह तापस यहाँ— इस लका में— राक्षस कुल का सहारा आरम्भ करें, और यह सब देखता हुआ मैं रावण जीवित रहूँ। धिक्कार है इन्द्रजित् को। कुम्भकर्ण को जगाने से भी क्या लाभ है ? और स्वर्ग को एक क्षुद्र ग्राम मात्र समझ कर लूट लिया इस पर मेरी इन वीस भुजाओं को भी व्यर्थ का गर्व क्यों हो ?

रावणगत क्रोध का क्रमशः बढ़ती मात्रा में उद्दीपन होता दिखायी दे रहा है। आनन्दवर्धन का अभिप्राय है कि, “ इस पद्य में अलौकिक ‘बन्धच्छाया’ अर्थात् रचनासौंदर्य है तथा इस प्रकार की रचना केवल प्रतिभावान् कवि ही कर सकते हैं। ”

अतिक्रान्तसुखा काला प्रत्युपस्थितदारुणा ।

द्व श्व पापीयदिवसा पृथिवी गतयौवना ॥

महर्षि व्यास के इस छन्द में भी एक एक पद में निर्वेद की अभिव्यक्ति की बहार है। कोई भी काल ले, उस काल में सुख तो नष्ट हुआ ही प्रतीत होगा (अतिक्रान्त), और दुःख तो नित्य ही उपस्थित पाया जायगा (प्रत्युपस्थित) भविष्य की कुछ आशा करें, तो 'कल' का अनुभव 'आज' से भी अधिक पापयुक्त प्रतीत होता है और लगता है कि गया दिन सो अच्छा गया, वह भी फिर नहीं आवेगा (गतयौवना) और फिर पुरुष का विरक्ति की ओर मन बटता है। यह सम्पूर्ण अर्थ इस पद्य में केवल भूतकालवाचक पदों द्वारा आया है। 'पापीयस्' पद से प्रतिदिन दुःख बढ़ता ही रहा है यह सूचित किया गया है एवं 'गतयौवना' पद से अत्यन्ततिरस्कृतवाच्य ध्वनि के द्वारा 'समार मे किसी विषय में अभिलाषा नहीं रही' यह सूचित करने हुए गान्तरस की ओर रसिक को अभिमुख किया गया है। प्रतिभाशाली कवि के एक एक शब्द से भाव कैसे अभिव्यक्त होते हैं यह इससे स्पष्ट होगा।

वाक्य की रसादिव्यंजकता

वाक्य की रसव्यजकता तो हमारे नित्य परिचय की है। 'काव्यप्रकाश' आदि अलंकार ग्रन्थों में रसादि के उदाहरण स्वरूप जो छन्द दिये जाते हैं वे वाक्य की रसव्यजकता ही दर्शाते हैं। इन छन्दों के वाच्यार्थ से विभाव अनुभाव आदि का प्रत्यक्षवत् चित्र उपस्थित होता है, एवं तद्द्वारा रसभावाभिभूति होती है। इस के उदाहरण अनेक हैं। दिङ्मात्र उदाहरण यहाँ दिये जाते हैं—

(१) भावध्वनि का उदाहरण—

एकस्मिन् शयने पराङ्मुखतया वीतोत्तर ताम्यतो-

रन्योन्य हृदयस्थितेऽप्यनूनये सरक्षतोर्गौरवम् ।

दम्पत्यो गनकैपाङ्गवलनान्मिश्रीभवच्चक्षुषो-

मृग्नो मानकलि सहासरभसव्यावृत्तकण्ठग्रहम् ॥

पति पत्नी दोनों एक शय्या पर पड़े हैं। आपस में कुछ हुआ, बात बढ़ गयी, एक दूसरे से मुँह मोड़ लिया है। मन में तो चैन नहीं। एक दूसरे को मनाने का दोनों के मन में तो है, किन्तु 'मे ही पहले क्यों कर कुछ कहूँ' यह मान रोक रहा है। धीरे धीरे एक दूसरे को देखने लगे हैं। एक देखता है, दूसरा आराम से लेटा हुआ है, दृष्टि हटा लेता है। ऐसा ही क्रम चलता रहा। और अचानक दृष्टि का मिलन हुआ कि उनका मानकलि पूर्ण रूप से नष्ट हुआ और उसी क्षण हँसते हँसते दोनों ने एक दूसरे को गाढ़ आलिंगन में कस लिया। — यहाँ शृंगार तो है ही, किन्तु शृंगार में भी प्रणयकोप का प्रशम अधिक चमत्कारी है। अत एव यह भावध्वनि है। यह भाव यहाँ अनुभव द्वारा प्रकट हुआ है। जिनका परस्पर गाढ़ अनुराग होता है उनसे अल्प विरह भी नहीं सहा जाता। यहाँ कोप से उत्पन्न विरह तो कुछ क्षणों ही का था। किन्तु वह भी उनके लिये असहनीय हो गया (केवल शरीर के दूर होने ही से विरह नहीं होता, शरीर समीप हो कर यदि मन में दूरीभाव हो तो वह भी विरह है।) विप्रलब्ध तथा सभोग के दोनों प्रकार एकचित्र होने से काव्य की चारुता बढ़ती है इसका यह छन्द एक अच्छा उदाहरण है। विप्रलब्ध से सभोग की आसक्ति नहीं रहती है। अभिलषणीय वस्तु यदि सहजलभ्य हो तो उसके लिये कोई आसक्ति नहीं रहती। और यदि आसक्ति न रही, तो रस की क्या बात? ठीक ही कहा है कि 'कामो वाम' होता है।

(२) भावसंधि का उदाहरण

यौवनोद्गमनितान्तशङ्किता
शीलशौर्यबलकान्तिलोभिता ।
सकुचन्ति विकसन्ति राघवे
जानकीनयननीरजश्चिय ॥

रामचन्द्र कां लोकोत्तर यौवन देख सीता की दृष्टि शक्ति होती थी और शील, शौर्य, बल, तथा कान्ति देख उनकी दृष्टि लुब्ध होती थी। जानकी के नयन-कमलो की शोभा इस प्रकार एक साथ ही सकुचित तथा विकसित होती थी। यहाँ रामचन्द्र का यौवन, शील, शौर्य आदि का दर्शन यह विभाव है। तथा सीता के नेत्रों का सकोच तथा विकास अनुभाव है। इन के द्वारा क्रीडा तथा आत्सुक्य इन दोनों भावों की सधि बड़े ही मनीहर रूप में अभिव्यक्त हो रही है।

•

शून्य वासगृह विलोक्य शयनाद्गृथाय किञ्चिच्छनै

निद्राव्याजमुपागतस्य सहसा निर्वर्ण्य पत्युर्मखम् ।

विस्त्रब्ध परिचुम्ब्य जातपुलकामालोक्य गण्डस्थली

लज्जानम्रमुखी प्रियेण हसता बाला चिर चम्बिता ॥

देखते ही बनता है। इसी लिये तो नायिका उसको बड़े विश्वास (विस्रब्धम्) से चुम्बन कर सकी। किन्तु उसके होठों के स्पर्श के साथ ही इसके मुख पर रोमाञ्च उठे और फिर बहाना, बहाना ही रह गया। पति के रोमाञ्च जब उसने देखे तो उसका सँकोच फिर मुख पर प्रकट हुआ और पति ने भी 'कैसी मजाक उड़ायी' के भाव को हास्य द्वारा दर्शाते हुए उसको देरतक चुम्बन किया। मूल पद्य का एक एक शब्द इस प्रकार सजीव क्रिया का द्योतक है। कोई भी शब्द, शब्दों का क्रम, उनकी सघटना आदि में अल्प भी परिवर्तन हम नहीं कर सकते। पद्य के पठन के समकाल ही रसिक के हृदय में रस पूर्णरूप से अभिव्यक्त होता है। यह अमरकवि का छन्द है। अमरू के छन्दों को आनन्दवर्धन 'रसस्यन्दि मुक्तको' की सज्ञा देने है, इसमें कुछ अभिप्राय है।

(४) करुण ध्वनि

अयि जीवितनाथ जीवसी-

त्यभिधायोत्थितया तया पुर ।

ददृशे पुरुषाकृति क्षितौ

हरकोपानलभस्म केवलम् ॥ '

मदन अपने तप का भग करने की चेष्टा कर रहा है यह देखते ही भगवान् शिवजी को क्रोध भर आया। उनके कपालनेत्र से सहसा अग्नि की ज्वाला निकली और मदन की ओर लपटी। उस तेज को देखते ही रति वही मूर्च्छित हो गयी। थोड़ी देर के बाद उसने आँखें खोली और आस-पास देखा। "नाथ, आप जीवित तो है।" कहती हुई वह उठी, और बड़ी आशा से क्या देखती है — शिवजी के क्रोधाग्नि का भस्म पुरुष के आकार में पड़ा है। प्रतिभावान् कवि परिमित शब्दों में कितना अर्थ रसिक के समक्ष खड़ा कर देते हैं इसका यह उदाहरण है। शिवजी के नेत्राग्नि की लपट कितनी भयानक थी, रति ने देखा था। इस अग्नि में मदन का जीवित रहना असंभव था। मूर्च्छा से होश में आते ही उसकी आँखें मदन की ओर गयीं। उसने सोचा कि मुझ जैसे, काम देव भी मूर्च्छित हुए हैं। बड़ी आशा से वह उसकी ओर बढ़ी। 'अयि जीवितनाथ, जीवसि' रति के इस एक छोटे से वाक्य में प्रेम, औत्सुक्य, आशा, हर्ष आदि सब कुछ समाया है। इन सब भावों के आवेश में वह दौड़ी — और उसने क्या देखा? इन सभी भावों का एकमात्र आश्रय भस्मसात् हुआ है। यहाँ प्रतीत होनेवाला वियोग भी आत्यंतिकता एवं निरपेक्षता ही शोक का आलंबन है एवं कालिदास ने 'हरकोपानलभस्म' के केवल एक विभाव के द्वारा शोक-को चर्वणा का विषय बनाया है।

(५) भक्तिध्वनि

सुरस्रोतस्विन्या पुलिनमधितिष्ठन्नयनयो-
विधायान्तर्मुद्रामथ सपदि विद्राव्य विषयान् ।
विधूतान्तर्ध्वान्तो मधुरमधुराया चिति कदा
निमग्न स्या कस्याचन नवनभस्याबदरुचि ॥

“ गंगाजी के तीर पर बैठा हूँ, दृष्टि अन्तर्मुख हुई है, मन के सारे विषय गन्तित हो गये हैं एव हृदयाकाश में से अज्ञान का अन्धकार नष्ट हुआ है, कब ऐसा होगा कि इस अवस्था को प्राप्त हो कर वर्षाकालीन नवमेष के समान श्यामलवर्ण उस अत्यंत मधुर चैतन्य में मैं निमग्न हो जाऊँगा । ” जगन्नाथराय के इस छन्द में ‘भक्ति’ का प्रकर्ष प्रकट हो रहा है। आसन लगाकर, दृष्टि को अन्तर्मुख कर, मन को निर्विषय कर, हृदय से अज्ञान के अन्धकार को नष्ट कर के ज्ञानी शुद्ध चिद्ब्रह्म में विलीन होते हैं, किन्तु ज्ञानी की भूमिका पर आरुढ़ हो कर भी कवि का मन उस श्यामल सगुण ब्रह्म की ओर आकर्षित हो रहा है। ज्ञानी की चित्तवृत्ति जिस निर्गुण रूप में विश्रान्त होती है वहाँ भक्ति विश्रान्त नहीं होती। ज्ञान की भूमिका पर आरुढ़ हो कर भी सगुण चैतन्य में विश्रान्त होने की उसकी चाह है। यह भाव इस पद्य में नितान्त रमणीय रूप में प्रकट हुआ है। ज्ञानी और भक्त दोनों चैतन्य में ही विलीन होते हैं। किन्तु कवि का अभिप्रेत चैतन्य निर्गुण, निराकार न होकर, श्यामल वर्ण एव माधुर्य के गुणों से युक्त है। अत एव यहाँ शान्त रस के विभावानुभाव होने पर भी श्रीकृष्णविषयक आस्थाबन्धरूपरति आस्वाद्य हो रही है।

(६) बीभत्स ध्वनि

स्तनौ मासप्रन्थी कनककलशावित्युपमितौ
मुख श्लेष्मागार तदपि च शशाङ्केन तुलितम् ।
स्रवन्मूत्रक्लिन्न करिवरशिर स्पर्धि जघन-
महो निन्द्य रूप कविजनविशेषैर्गुरु कृतम् ॥

“स्तन तो केवल मांस के पिण्ड हैं किन्तु कवियों ने उन्हें सुवर्णकुम्भ बनाया है, मुख है लार, कफ आदि का मानो घर ही, किन्तु उसकी तुलना चन्द्रमा से गयी है; मूत्रस्राव से क्लिन्न होने वाले जघन की तुलना गजकुम्भ से की है, वास्तव में नारी का रूप इस प्रकार जुगुप्सा उत्पन्न करने वाला है, किन्तु इन कल्पनाचतुर कवियों ने उसे कैसा श्रेष्ठ बनाया है ! — युवको को कामिनी की ओर आकृष्ट करने वाले अंगों का कवि ने यहाँ धरा उत्पन्न करने वाला वर्णन किया है । मांस-अग्नि के

मर्दन में क्या आनन्द है । लार और कफ से व्याप्त मुख को चुबन करने की अभिलाषा किसे होगी ? मूत्रस्राव जैसे घृणित वस्तु का अपने शरीर से स्पर्श कौन होने देगा ? इस प्रकार कामिनी के अगो को — जो कि सुंदर लगते हैं — इस रूप में प्रस्तुत किया है कि हमारे मन में जुगुप्सा हो । यहाँ विभाव के द्वारा जुगुप्सा अभिव्यक्त हो रही है ।

किवा —

एव स्वभरणाकल्प तत्कलत्रादयस्तथा ।
नाद्रियन्ते यथापूर्वं कीनाशा इव गोरजम् ॥
तत्राप्यजातनिर्वेदो अत्र्यमाण स्वयभृतै ।
चरयोपात्तवैरूप्यो मरणाभिमुखो गृहे ॥
आस्तेऽवमत्योपन्यस्त गृहपाल इवाहरन् ।
आमयाज्यप्रदीप्ताग्निरल्पाहारोऽल्पचेष्टित ॥
वायुनोत्क्रमतोत्तार कफसरुद्धनाडिक ।
कासश्वासकृतायास कण्ठे घुरघुरायते ॥

वृद्धावस्था के इस वर्णन में भी उक्त छन्द के अनुसार नरदेहविषयक जुगुप्सा प्रतीत हो रही है । लौकिक अथवा व्यावहारिक जीवन में यह जुगुप्सा कभी रमणीय प्रतीत नहीं होगी । किन्तु इन्हीं घटनाओं को कवि जब काव्य द्वारा सूचित करता है एव उसमें जुगुप्सा अभिव्यक्त होती है तब वही आस्वाद्य होती है । उपर्युक्त दोनों उदाहरणों में सूचित 'जुगुप्सा' निर्वेद की ओर ले जा रही है । किन्तु अनेक बार बीभत्स वर्णन भय की ओर भी ले जाता है । उदाहरणार्थ, दुःशासन के हृदय को भिन्न करते हुए भीम ने उसके रक्त का पान किया । महाभारत में इस प्रसंग का जो वर्णन है वह बीभत्स है । उस बीभत्स दृश्य को देखकर कौरव और पांडवों की सेनाओं में कैसी भगदौड मच गयी इसका भी वहाँ वर्णन है । निर्वेद की या भय की इस भूमिका पर से इस बीभत्स वर्णन को देखने से उसकी आस्वाद्यता प्रतीत होती है ।

इस प्रकार वाक्य में रसादि असलक्ष्यक्रमध्वनि प्रतीत होते हैं । इसका अर्थ यह नहीं कि ऐसे छन्दों में विभाव, अनुभाव, सचारीभाव आदि सब का नित्य वर्णन रहता ही है । इन से कोई ऐसे रहते हैं जिनका कि अनुसन्धान करना पड़ता है । अतएव वाक्य द्वारा रसप्रतीति मार्मिक पाठक ही को होती है । विभावादि रस-सामग्री का सम्पूर्ण विकास प्रबन्ध में होता है । इसी लिये, महाकाव्य या नाटक में होनेवाली रसप्रतीति मुक्तक की अपेक्षा अधिक स्फुटरूप में होती है । मुक्तक में विभाव आदि की कल्पना करना आवश्यक होता है, अतएव मार्मिक पाठक ही को

उसमें रसप्रतीति होती है ऐसा हेमचन्द्र ने कहा है। इस प्रकार, पद आदि से लेकर प्रबन्ध तक सभी के द्वारा रसादिध्वनि प्रतीत हो सकती है।

किस ध्वनिप्रकार का व्यञ्जक क्या हो सकता है इसका संक्षेप में निरूपण इस प्रकार किया जा सकता है —

- (१) लक्षणामूल ध्वनि के दोनो भेद पद अथवा वाक्यद्वारा ध्वनित होते हैं,
 - (२) शब्दशक्तिमूल ध्वनि पद अथवा वाक्यद्वारा ध्वनित होता है,
 - (३) उभयशक्तिमूल ध्वनि मात्र वाक्यद्वारा ही ध्वनित हो सकता है,
 - (४) अर्थशक्तिमूल ध्वनि पद, वाक्य अथवा प्रबन्ध में ध्वनित होता है,
- तथा (५) रसादिध्वनि (असलक्ष्यक्रम) पद, पदैकदेश (प्रकृति, प्रत्यय इ), विभक्ति, कारक, वाक्य, सघटना (रीति) एवं प्रबन्ध इन सब के द्वारा प्रतीत हो सकता है।

रसादिध्वनि ही वास्तव में काव्यात्मा है

रसादिध्वनि के व्यञ्जको का यह विस्तार देखने से एक बात सहज ही ध्यान में आ जाती है, जिसे काव्य द्वारा रस की अभिव्यक्ति करना है उसे बहुत ही सतर्क रहना आवश्यक होता है। अपने काव्य में एक एक शब्द का किस प्रकार नापतोल से उसे प्रयोग करना पड़ता है यह इससे स्पष्ट होगा। उसे इस बातपर ध्यान देना पड़ता है कि काव्य के शब्द, अर्थ, वाक्य, रचना, प्रसंग और तो क्या वर्ण भी रस की अभिव्यक्ति में बाधा नहीं करेंगे या अनुचित नहीं रहेंगे। अपने साहित्य में ध्वनित वस्तु या अलंकार भी रस के बाधक न होंगे इस लिये उसे सतर्क रहना पड़ता है। अनुवधान से, अशक्ति से या केवल कल्पना के अधीन होने से कवि की ओर से रसप्रतीति में विघ्न आया तो उस सबन्ध में उसका वह काव्य दोषयुक्त हो जाता है। इसका अर्थ यह है कि रसादि ही काव्य का परम अर्थ है। काव्यगत अन्य सभी बातों को रस की अपेक्षा से ही स्थान है, रसनिरपेक्षरूप में स्थान नहीं है। काव्यगत शब्दों के वाच्यार्थ एवं लक्ष्यार्थ का पर्यवसान व्यंग्यार्थ में होता है। यह होने पर भी, व्यंग्यार्थ में भी वस्तुध्वनि तथा वाच्यध्वनि दोनों का पर्यवसान अन्ततोगत्वा रसादिध्वनि में ही होता है। अतएव आनन्दवर्धन कहते हैं — “प्रतीयमानस्य अन्यभेददर्शनेऽपि रसभावमुखेनैव उपलक्षण प्राधान्यात्”, और अभिनवगुप्त “रस एव वस्तुत आत्मा, वस्त्वलंकारध्वनी तु सर्वथा रस प्रति पर्यवस्येते” कह कर रस का आत्मत्व स्पष्ट रूप में बताते हैं। इतना ही नहीं तो वस्तु तथा अलंकार के ध्वनि प्रकारों का काव्यत्मत्व केवल उपचार से माना गया है (वस्त्वलंकारध्वनैरपि

जीवितत्वमौचित्यादुक्तम्) ऐसा भी उन्होंने कहा है। काव्य में रसादिध्वनि के इस महत्त्व को ध्यान में रखते हुए ही ध्वनिकार चतुर्थ उद्योत में कहते हैं —

व्यग्यव्यजकभावेऽस्मिन् विविधे सभवत्यपि ।

रसादिमय एकस्मिन् कवि स्यादवधानवान् ॥ (ध्व ४।५)

इस प्रकार व्यंग्यव्यञ्जकभाव के विविध रूप हो सकते हैं, किन्तु फिर भी कवि के लिये चाहिये कि वह निरन्तर रसादिरूप व्यंग्यव्यञ्जकभाव पर ही अवधान रखे (८) ।

यह रसादिमय व्यंग्यव्यञ्जकभाव ही विभाव आदि के द्वारा रस की अभिव्यक्ति का भाव है। पद आदि से लेकर प्रबन्ध तक सभी में रसव्यञ्जकता तो है किन्तु वह विभावादिमुख से ही हो सकती है, अन्य किसी रूप में नहीं। अतएव शब्दार्थों के द्वारा होनेवाली रसाभिव्यक्ति का निरूपण ही विभावादि के द्वारा किस प्रकार रसाभिव्यक्ति होती है इसका निरूपण है। यह हम अगले अध्याय में करेंगे।

८ अनेक विद्वानों का विचार है कि, 'काव्यस्यात्मा ध्वनि' कहते हुए ध्वनिकार को मात्र रसध्वनि का काव्यात्मत्व अभिप्रेत नहीं था, अपितु उनके मन्तव्य में तीनों प्रकार के ध्वनियों का काव्यात्मत्व था, अभिनवगुप्त ने 'रस एव वस्तुत आत्मा' कह कर केवल रस-ध्वनि को ही काव्यात्मत्व दिया एव ऐसा करने में अभिनवगुप्त ने एक ऐसी कल्पना प्रस्तुत की जिसे मूल में आधार नहीं है। यह विचार कैसा निराधार है एव ध्वनिकार को ही रसादिध्वनि का काव्यात्मत्व अभिप्रेत है यह 'ध्वन्यालोक' ४।५ इस कारिका से स्पष्ट होगा। यह एक कारिका तो क्या, 'ध्वन्यालोक' में ऐसी अनेक कारिकाएँ हैं जिनसे कि स्पष्ट होता है कि ध्वनिकार को भी रस ही का आत्मत्व अभिप्रेत था।

अध्याय चौदहवाँ



रसादि ध्वनि

रस के समान भाव की भी काव्यात्मता है

रसादिध्वनि शब्दार्थों का पर्यवसान है। रसादि की

सजा में रस, भाव, रसाभास, भावाभास, भावशान्ति, भावोदय, भावसधि, भाव-शबलता आदि सब का अन्तर्भाव होता है। जब 'रस एव वस्तुत आत्मा' कहा जाता है तब 'रस' शब्द से भाव आदि का भी आत्मत्व गृहीत होता है। काव्यस्यात्मा स एवार्थ — इस ध्वनिकारिका के विवेचन में आनन्दवर्धन कहते हैं — “प्रतियमान के वस्तु और अलंकार रूप भेद भी किये जाते हैं, किन्तु रस, भाव आदि के द्वारा ही उनका जीवितत्व अपेक्षित है।” यहाँ आनन्दवर्धन ने रस के साथ भाव को भी काव्यात्मत्व दिया है। आनन्दवर्धन के 'रसभावमुखेन' इस पद के व्याख्यान में अभिनवगुप्त कहते हैं — “इसमें तो कोई सदेह नहीं है कि रस ही काव्य की आत्मा है। किन्तु वृत्तिकार 'भावमुखेन' ऐसा भी कहते हैं। इसमें अभिप्राय क्या है?” इस पर उत्तर यह है कि व्यभिचारी भाव यदि स्वतन्त्ररूप में आस्वाद्य हो, और काव्यगत शब्दार्थों की विश्रान्ति उस भाव के आस्वाद में ही होती हो, तब उस काव्य में भाव को भी आत्मत्व प्राप्त होता है। ऐसे प्रसंग में वह भाव स्थायिचर्चणा में विश्रान्त न होते हुए भी आस्वाद्य होता है (भावग्रहणेन व्यभिचारिणोऽपि चर्व्यमाणस्य तावन्मात्रविश्रान्तावपि, स्थायिचर्चणापर्यवसानोचितरसप्रतिष्ठामनवाप्यापि प्राणत्व भवतीत्युक्तम्)। स्वतन्त्र रूप में भाव के आस्वाद्य होने का अभिनवगुप्त ने इस प्रकार उदाहरण दिया है

नख नखाग्रेण विघट्टयन्ती
विवर्तयन्ती वलय विलोलम् ।
आमन्द्रमाशजितनूपुरेण
पादेन मन्द भुवमालिखन्ती ॥

जब उस (नायिका) के प्रियतम के विषय में बात चली तो, “ वह नखों को नखों से छेदने लगी, हाथ में पहने विलोल कगनों को घुमाने लगी, तथा पायलों की मन्द्र मधुर झंकार करती हुई पैर से भूमि कुरेदने लगी। ” यहाँ प्रियतम के सबन्ध में की गयी बात विभाव है तथा उपर्युक्त पद्य में अनुभाव वर्णित है। इन विभावों तथा अनुभावों के द्वारा लज्जा रूप भाव अभिव्यक्त हुआ है। यह भाव शृंगार की अवस्था तक तो नहीं पहुँचा है। किन्तु प्रस्तुत प्रसंग में स्वतन्त्र रूप में आस्वाद्य हुआ है। इस सदर्थ में शब्दार्थ इस भाव में ही विश्रान्त हुआ है अतः उसीको यहाँ प्राणत्व प्राप्त हुआ है। इस प्रकार जहाँ भाव भी स्वतन्त्र रूप में आस्वाद्य होता है वहाँ उसीका काव्यात्मत्व होता है।

सारांश, भाव का काव्यात्मत्व उसके स्वतन्त्र रूप में आस्वाद्य होने पर अवलम्बित रहता है। कवि का काव्य पढते हुए, यदि हमें भाव का स्वतन्त्र प्रत्यय आया, एवम् उस काव्य का पर्यवसान उस भाव के अभिव्यक्ति में ही हुआ तब वहाँ भाव का आत्मत्व है। इसके विपरीत यदि कवि के काव्य में प्रतीत हुआ कि उसमें भाव को प्राधान्य न होकर वह भाव ही अन्ततोगत्वा रस में विश्रान्त हुआ है, तब वहाँ भाव का आत्मत्व न होकर रस का आत्मत्व है। उपर्युक्त उदाहरण में लज्जा स्वतन्त्र रूप में आस्वाद्य है, किन्तु पूर्वं उद्धृत ‘ शून्य वासगृहम्— ’ आदि पद्य में लज्जा स्वतन्त्र रूप में आस्वाद्य नहीं है अपि तु रति की सहकारिणी है। अतः यहाँ लज्जा इस भाव का ही आत्मत्व है, प्रत्युत ‘ शून्य वासगृहम् ’ आदि पद्य में भाव का आत्मत्व न होकर रस का आत्मत्व है। प्राचीन काव्य मीमांसकों ने रस को ही श्रेष्ठ निर्धारित किया है, और भाव को गौण ही माना है, भाव की स्वतन्त्र रूप में आस्वाद्यता उन्हें स्वीकार नहीं है ऐसी कई लोगों की धारणा है। इस धारणा की निर्मूलता उपर्युक्त विवेचना से स्पष्ट होगी। कवि ने अपने काव्य में भाव को किस प्रकार अभिव्यक्त किया है, इस पर ही भाव की प्रधानता अथवा गौणता अवलम्बित है। कवि के शब्दार्थ यदि भाव ही में विश्रान्त होते हो तब वहाँ भाव प्रधान है एवम् उसीका आत्मत्व है। इसके विपरीत उसके शब्दार्थ यदि अन्ततः रस में विश्रान्त होते हो तब वहाँ भाव की स्वतन्त्र एवम् निरपेक्ष आस्वाद्यता न होने से गौणता है, आत्मत्व नहीं।

भावों की स्वतन्त्र आस्वाद्यता के अनेक प्रकार हो सकते हैं। उपर्युक्त उदाहरण में 'लज्जा' रूप भाव की स्थिति आस्वाद है। पूर्वोक्त 'एकस्मिन् शयने—' आदि पद्य में 'कोप' रूप भाव का प्रशम आस्वाद है, तथा 'यौवनाद्गम नितान्त—' आदि पद्य में लज्जा तथा श्रौत्सुक्य इन दोनों भावों की सन्धि आस्वाद है। कहीं भाव का उदय ही आस्वाद होता है। उदाहरण के लिये—

याते गोत्रविपर्यये श्रुतिपथ शय्यामनुप्राप्तया
विध्ययात् परिवर्तनं, पुनरपि प्रारब्धमुद्गीकृतम् ।
भूयस्तत्प्रकृतं कृतं च शिथिलक्षितैकदोलेखया
तन्यङ्ग्या न तु पारित स्तनभरः ऋष्टु प्रियस्योरस ॥

पति के आलिगन मे वह (नायिका) शय्या पर पडी हुई थी कि सहसा पति के मुँह से उसने सपत्नी का नाम सुना। सपत्नी का नाम सुनते ही उसने सोचा कि यहाँ से चलना चाहिये। बस वहाँ से चलने को वह तैयार हो गयी और प्रियतम के कण्ठ मे दिये बाहुपाश को शिथिल कर एक हाथ को हटा भी लिया। किन्तु प्रियतम के हृदय से लगा हुआ स्तनभार वह दूर न कर सकी। यहाँ प्रणयकोप का उदय आस्वाद्य है, उसका अवस्थान आस्वाद्य नहीं है। कोप उदित हुआ है किन्तु बना नहीं रहा। यदि कोप बना रहता तो आस्वाद्य न होता। पूर्वोक्त 'एकस्मिन् शयने—' आदि पद्य से इस पद्य की तुलना अच्छी हो सकती है। उस पद्य मे प्रणयकोप है, किन्तु वहाँ प्रणयकोप का उदय या स्थिति आस्वाद्य नहीं है प्रत्युत उसका प्रशम सुदर है। कई बार अनेक भावो की शबलता आस्वाद्य होती है। उदाहरण के लिये—

क्वाऽकार्यं शशलक्ष्मणं क्व च कुल, भूयोऽपि दृश्येत सा
दोषारणा प्रशमाय मे श्रुतमहो कोपेऽपि कान्तं मुखम् ।
किं वक्ष्यत्यपकल्मषा कृतधियं, स्वप्नेऽपि सा दुर्लभा
चेत् स्वास्थ्यमपेहि, क खलु युवा धन्योऽधर धास्यति ॥

“कहाँ तो उसका अभिलाष और कहाँ चन्द्र का वश ? क्या फिर कभी मैं उसे देख सकूँगा ?— विकारो के शमन के लिये ही तो मैंने ज्ञान प्राप्त किया था न ?— आह ! कोप मे भी वह कैसी सुंदर लगती थी ?— भले लोग मुझे क्या कहेंगे ? अब स्वप्न में भी उसका सगम दुर्लभ है ।— मेरे मन, शान्त हो जाओ, —कौन होगा वह भाग्यशाली युवक जो उसके अधर रस का पान करेगा ? ” यहाँ वितर्क, औत्सुक्य, मति, स्मृति, शका, दैन्य, धृति तथा चिंता के भाव एक दूसरे में मानो मिलघुल गये हैं । इस पद्य की आस्वाद्यता इनमें से किसी एक अथवा अनेक भावों में नहीं है, अपितु उन सब की शबलता में है ।

इस प्रकार, भिन्न भिन्न अवस्थाओं में भाव भी रस के समान ही स्वतन्त्ररूप में आस्वाद्य हो सकते हैं। वैसे देखा जाय तो रस और भाव एकरूप ही हैं क्योंकि दोनों भी असलक्ष्यक्रम ही हैं और काव्य में जब असलक्ष्यक्रम ध्वनि प्रधानता से प्रतीत होती है तब उसे काव्य के आत्मत्व का महत्त्व प्राप्त होता है। ध्वनिकार ने तो स्पष्टरूप में कहा है—

रसभावतदाभासभावशान्त्यादिरक्रम ।

ध्वनेरात्माङ्गिभावेन भासमानो व्यवस्थित ॥

किन्तु यहाँ प्रश्न उठता है कि रस, भाव आदि सब ही यदि असलक्ष्यक्रम ही हैं तो फिर रसध्वनि, भावध्वनि आदि विभाग कैसे हो सकते हैं? अभिनवगुप्त का इस पर समाधान है कि — वास्तव में भावध्वनि रसध्वनि के ही निप्यन्द है। किन्तु उनमें भी आस्वाद का प्रयोजक अश भिन्न भिन्न हो सकता है। कही उदय ही आस्वाद्य होता है और कही स्थिति आस्वाद्य होती है। आस्वाद के प्रयोजक के रूप में जिस अश का प्राधान्य हो, उस अश को लेकर भावध्वनि, आभासध्वनि, भावोदयध्वनि आदि अवस्था की गयी है। (यद्यपि च रसेनैव सर्व जीवति काव्यम्। तथाऽपि तस्य रसस्य एकघनचमत्कारात्मनोऽपि कुतश्चिदशात् प्रयोजकीभूतात् अधिकोऽसौ चमत्कारो भवति। एव रसध्वनेरेवामी भावध्वनिप्रभृतयो निष्यन्दा आस्वादे प्रधान प्रयोजकाश विभज्य पृथग्व्यवस्थाप्यन्ते)। किन्तु रसध्वनि तभी होता है जब कि विभाव, अनुभाव तथा सचारीभाव की त्रयी से अभिव्यक्त स्थायी की प्रतीति हो कर स्थायी अश के ही आस्वाद का प्रकर्ष होता है।

विभावध्वनि और अनुभावध्वनि नहीं हैं

यहाँ स्वभावत एक प्रश्न यह उठता है कि चमत्कार के आधिक्य पर यदि रसध्वनि और भावध्वनि के भेद होते हैं तब जहाँ विभावो और अनुभावो द्वारा चमत्कार का आधिक्य प्रतीत होता है वहाँ विभावध्वनि और अनुभावध्वनि भी क्यों न माना जायें? विभाव और अनुभाव भी तो रस ही के अश हैं और कई बार उनके प्राधान्य से ही तो रसभाव सूचित होते हैं। इस पर उत्तर यह है कि विभावध्वनि और अनुभावध्वनि की सत्ता स्वीकार नहीं की जा सकती। क्योंकि एक ओर तो वे स्वशब्दवाच्य होते हैं। स्थायी तथा सचारी भाव स्वशब्दवाच्य नहीं होते। विभाव और अनुभाव वाच्य हो सकते हैं, इसके विपरीत स्थायी और सचारी कभी वाच्य नहीं हो सकते। रति, उत्साह, भय, लज्जा, कोप आदि क उन छन शब्दों से काव्य में कथन करने से वे आस्वाद्य नहीं होते। आस्वाद्यता के लिये विभाव आदि के द्वारा उनकी प्रतीति होनी चाहिये। स्वशब्द से उनका मात्र

अनुवाद हो सकता है, उनकी प्रतीति नहीं हो सकती । (विशिष्टविभावादिमुखेनैव एषा प्रतीति । स्वशब्देन सा केवलमनुद्यते, न तु तत्कृता) । यदि ऐसा न होता तो 'वह शृंगारी है' इतना कहने मात्र से शृंगार रस प्रतीत हुआ होता । विभावानुभावो की ऐसी बात नहीं है । वे वाच्य हो सकते हैं । दूसरी बात यह है कि विभावानुभावो की चर्चणा भी अन्ततः चित्तवृत्ति में ही पर्यवसित होती है । इस लिये चर्चणा भी आखिर कर रसभावो की ही हो सकती है । विभावानुभावो का जहाँ प्राधान्य से वर्णन होता है वहाँ भी रस अथवा भाव ही आस्वाद्य होता है । अभिनवगुप्त का ही निम्न पद्य देखिए—

केलीकन्दलितस्य विभ्रममधोर्ध्वं वपुस्ते दृशौ
भङ्गीभङ्गुरकामकार्मुकमिदं भ्रूनर्मकर्मक्रम ।
आपातेऽपि विकारकारणमहो वक्त्राम्बुजन्मासव.

सत्य सुन्दरि वेधसस्त्रिजगतीसारस्त्वमेकाकृति ॥

तुम्हारी आँखें विलासक्रीडा को अकुरित करने वाले विभ्रमरूप वसत का शरीर है; तुम्हारी भ्रुकुटियों की विलासयुक्त क्रीडा मनो मदन का धनुष्य है जो वक्र होने पर भी सुंदर दीखता है, और तुम्हारे मुख में जो आसव है वह तो आस्वादन करते ही विकार उत्पन्न करता है। हे सुन्दरी, तुम तो विधाता की, तीनों लोको की सारभूत कलाकृति हो। इस पद्य में रति को प्रवृत्त करनेवाले विभावो की ही प्रधानता है। वह सुंदरी रति का आलबन है, और उसके वर्णन में वसत, मदनबाण तथा मद्य रूप उद्दीपक एकत्र आये हैं। विभ्रम, नर्मवचन तथा विकार अनुभाव भी हैं, किन्तु इनकी अपेक्षा विभावो का ही प्राधान्य प्रतीत हो रहा है। और ये विभाव स्वतन्त्र रूप में आस्वाद्य भी नहीं है। रति के वे आलबन एवं उद्दीपक हैं इसी लिये वे आस्वाद्य हैं। यह विभावो का प्रधानता का उदाहरण है।

भट्टेन्द्रराज के निम्न पद्य में अनुभाव प्राधान्य है—

यद्विश्रम्य विलोकितेषु बहुशो निस्थेमनी लोचने
यद् गात्राणि दरिद्रति प्रतिदिन लूनाब्जिनीनालवत् ।
दूर्वाकाण्डविडम्बकश्च निबिडो यत् पाण्डिमा ग्रण्डयो
कृष्णे यनि सयौवनासु वनितास्वेषैव वेषस्थिति' ॥

बारम्बार दृष्टिक्षेप करने के लिये आँखें अत्यंत उत्कण्ठित हो उठी हैं, कमल के खण्डित नाल के समान गात्र दिन प्रतिदिन सूखे जा रहे हैं, और गालों पर दुर्वाकाण्ड जैसा फीकापन दिख रहा है; ठीक ही है कि कृष्ण की युवावस्था देखकर युवतियों की ऐसी दशा हो। यहाँ 'श्रीकृष्ण' विभाव है एव उनके दर्शन

उदित होने के कुछ कारण होते हैं एवम् उनके उदय के कुछ परिणाम भी हम देखते हैं। ऐसे ही कारण और परिणाम जब काव्य में वर्णन किये जाते हैं अथवा नाट्य में दर्शाये जाते हैं, तब उनका निर्देश 'विभाव-अनुभाव' की सज्ञाओं से किया जाता है। मम्मट कहते हैं —

कारणान्यथ कार्याणि सहकारीणि यानि च ।

रत्यादे स्थायिनो लोके तानि चेन्नाट्यकाव्ययोः ॥

विभावा अनुभावास्तत् कथ्यन्ते व्यभिचारिण ।

व्यक्त स तैर्विभावाद्यै स्थायीभावो रस स्मृतः ॥

लौकिक व्यवहार में जिसे कारण कहा जाता है उसे ही काव्य में विभाव कहते हैं इस प्रकार केवल नामान्तर यहाँ अपेक्षित नहीं है। उनमें स्वरूपभेद तथा प्रयोजनभेद भी हैं। कारण और कार्य लौकिक होते हैं, तो विभाव और अनुभाव अलौकिक होते हैं। लौकिक कारणों का प्रयोजन चित्तवृत्ति को उत्पन्न करना होता है तो विभाव और अनुभाव का प्रयोजन काव्यगत चित्तवृत्तिरूप अर्थ को रसिक के अनुभव की दशा तक पहुँचाना है। विभाव आदि का अलौकिक स्वरूप एव उनके 'विभावन अनुभावन' रूप कार्य का विस्तारपूर्वक विवेचन यथावकाश आगे किया जायगा ही। यहाँ केवल इतना ध्यान में रखना आवश्यक है कि लौकिक व्यवहार में जिन बातों का हम अनुभव करते हैं उन्हीं का काव्य में वर्णन किया जाता है, किन्तु तब भी उन्हें एक नहीं माना जा सकता। अतएव लौकिक व्यवहार में हम रति आदि जिस चित्तवृत्ति का अनुभव करते हैं वह रस नहीं है, अलौकिक विभावों के द्वारा अभिव्यक्त होनेवाला अलौकिक स्थायी ही रस है। अतएव काव्य, नाट्य आदि में ही रस प्रतीत होता है, न कि लौकिक जीवन में। अभिनव-गुप्त बल दे कर बार बार कहते हैं — 'नाट्ये एव रस, न तु लोके।' हमें ध्यान रखना चाहिये कि रसप्रतीति का क्षेत्र काव्यनाट्य है, लौकिक जीवन नहीं। लौकिक जीवन में अनुभूत प्रेम, शोक, भय, जुगुप्सा आदि का स्वरूप एव काव्य के पठन के समय प्रतीत होने वाले शृंगार, करुण, भयानक, बीभत्स आदि का स्वरूप एक ही नहीं है। लौकिक व्यवहार के ये अनुभव सुखदुःखात्मक होते हैं, काव्य में प्रतीत होनेवाले शृंगार, करुण आदि सभी आस्वाद्य अतएव सुखकर होते हैं। लौकिक जीवन तथा काव्य के इन दोनों क्षेत्रों में यह जो लौकिक एव अलौकिक अवस्था-भेद है इसे जो नहीं समझ सकते उनके लिये रस एक समस्या ही रह जाती है।

लौकिक जीवन में रति आदि के जिन कारण और कार्यों का अनुभव होता है वे व्यक्तिसंबद्ध होते हैं। मान लीजिये कि हम किसी उद्यान में बैठे हैं, उस समय वहाँ एक ओर से एक युवक एव दूसरी ओर से एक युवती आती हुई हमने

देखी। उनका एक दूसरे की ओर देखना, हँसना आदि व्यापार हमने देखे। इन से हमने तर्क किया कि ये दोनों प्रेमी हैं। यहाँ की कारणकार्यपरम्परा तथा उस से पहचाना गया प्रेम यह सब लौकिक है। यह घटना व्यक्तिसबद्ध होने से आस्वाद्य नहीं है। हमने केवल तटस्थ की दृष्टि से इस घटना को देखा है। किन्तु इसी व्यवहार को जब हम नाट्य में देखते हैं या काव्य में पढ़ते हैं, तब वह व्यवहार व्यक्तिसबद्ध नहीं रहता। इस लिये हमारा भी उसमें अनुप्रवेश होता है और हम अपने आपको उसमें खो जाते हैं। इस प्रकार यह घटना आस्वाद्य होती है। व्यवहार में कार्यकारण व्यक्तिसबद्ध होते हैं, अतएव वे लौकिक होते हैं। काव्य में जब उन्हीं घटनाओं का वर्णन किया जाता है तब उनका स्वरूप व्यक्तिसबद्ध नहीं रहता, अतएव वे अलौकिक होते हैं। काव्यगत इन अलौकिक बातों को ही विभाव और अनुभाव कहा गया है। कार्यकारणों के लौकिक स्वरूप का तथा विभाव अनुभावों के अलौकिक स्वरूप का स्पष्ट निर्देश मम्मटाचार्य ने किया है। उन्होंने कहा है, “लोके प्रमदादिभिः स्थाय्यनुमाने पाटववता, काव्ये नाट्ये च तैरेव कारणत्वादिपरिहारेण विभावनादिव्यापारवत्त्वात् विभावादिशब्दव्यवहार्ये .. अभिव्यक्त ।”

लौकिक में जिसे कारण कहते हैं उसका यदि काव्य में वर्णन किया गया अथवा नाट्य में अभिनय हुआ तो उसका कारणत्व नष्ट हो जाता है और उसमें विभावन का व्यापार आता है। अतएव उसीको काव्य के क्षेत्र में अलौकिक विभाव कहते हैं ऐसा मम्मट का कथन है। मम्मट का यह एक कथन मात्र है। लौकिक जीवन में अनुभूत कार्यकारणपरम्परा एव काव्य में वर्णित कार्यकारणपरम्परा इन दोनों में सवादित्व होने पर भी, एक लौकिक और दूसरी अलौकिक क्यों? एवम् एक का कार्य निमित्त और अनुमित्त तथा दूसरी का कार्य विभावन ही क्यों? इसकी मीमांसा उन्होंने नहीं की है। इस मीमांसा को देखने के लिये हमें पूर्व इतिहास का अनुसंधान करना पड़ता है। यह इतिहास ही रसप्रक्रिया की विवेचना का ही इतिहास है। इस इतिहास का आरम्भ भरतमुनि से ही करना पड़ता है। उद्भट, लोल्लट श्रीशकुल, भट्टनायक तथा अभिनवगुप्त का इस विवेचना में बहुत बड़ा भाग है। इस सब इतिहास को सुस्पष्ट रूप में देखना पड़ता है। यह कार्य हम अगले अध्याय में करेंगे।

● ● ●

अध्याय पन्द्रहवाँ



रसप्रक्रिया

नाट्यशास्त्र ही उपलब्ध

ग्रंथो में पहला ग्रंथ है,

जिसमें रसप्रक्रिया का स्वरूप कथन किया गया है। किन्तु रसप्रक्रिया के विमर्शक आचार्यों में भरतमुनि ही सर्व प्रथम नहीं है। भरतमुनि के नाट्यशास्त्र में रसप्रक्रिया का जो स्वरूप पाया जाता है वह अत्यंत विकसित है, इससे तर्क होता है कि इस रसप्रक्रिया की पृष्ठभूमि में एक बहुत बड़ी परम्परा थी। इसी परम्परा को मुनि ने अपने ग्रंथ में ग्रथित किया।

रस के सम्बन्ध में दो परम्पराएँ पायी जाती हैं। एक है द्रुहिण अर्थात् ब्रह्मा की और दूसरी है वासुकि की। द्रुहिण आठ रस मानते थे एवं वासुकि नवों शान्त रस भी मानते थे। 'अभिनवभारती' से पता चलता है कि आठ रसों के मानने-वाले तथा शान्तसहित नौ रसों को माननेवाले इस तरह दो प्रकार के विवेचक अभिनवगुप्त को भी ज्ञात थे। “‘शान्तवादियों का ऐसा कथन है’, ‘शान्तापलापी ऐसा कहते हैं’” इस प्रकार के निर्देश अभिनवगुप्त ने स्थान स्थान पर किये हैं। भरतमुनि ने नाट्यशास्त्र में द्रुहिण की परम्परा का जितना स्पष्ट निर्देश किया है उतना वासुकि की परम्परा का नहीं किया। किन्तु उन्होंने अपने मत की पुष्टि में अनुवश से प्राप्त श्लोकों के जो आधार दिये हैं उनमें सभ्यत वासुकि की परम्परा के श्लोक भी हैं। उदाहरण के लिये, भावों से रससंभव होता है इस मत की पुष्टि में भरत ने श्लोक दिये हैं, उनमें एक श्लोक है —

नानाद्रव्यैर्बहुविधैर्व्यजन भाव्यते यथा।

एव भावा भावयन्ति रसानभिनयै सह॥ (ना शा. ६।३६)

शारदातनय का कथन है कि यह मत मूलतः वासुकि का है (१) दूसरी बात यह है कि नाट्यशास्त्र में रस, भाव तथा अन्य नाट्याश्रित अर्थों की सज्ञाएँ परम्परा ही से प्राप्त हैं। भरत का कथन है कि ये सज्ञाएँ आचारोत्पन्न तथा आप्तोपदेशसिद्ध हैं (२)।

भरतकृत रसविवेचन

भरतकृत रसविवेचन नाट्यरस का विवेचन है। इसमें तो कोई सदेह नहीं कि रस नाट्य का पर्यवसान है। किन्तु प्रयोगसिद्धि के लिये नाट्य में अन्य अनेक बातों की आवश्यकता होती है। ऐसी आवश्यक बातों का भरत ने एकत्र संग्रह किया है—

रसा भावा ह्यभिनया धर्मीवृत्तिप्रवृत्तयः ।

सिद्धिः स्वरास्तथातोद्य गान रगश्च संग्रहः ॥ (ना. शा. ६।१०)

इस कारिका में नाट्यशास्त्र के सब विषय आये हैं। आठ रस, उनचास भाव, चतुर्विध अभिनय, द्विविध धर्मी, चार वृत्तियाँ और चार प्रवृत्तियाँ, द्विविध सिद्धि, स्वर, आतोद्य तथा गान मिलकर नाट्य, संगीत तथा त्रिविध रग अर्थात् रगभूमि यह है नाट्यसंग्रह। इनका विस्तरश विचार ही नाट्य का विवेचन है और रगविचार दूसरे अध्याय में आया है इस एक बात को छोड़ दिया तो इस कारिका में बताये क्रम से नाट्यशास्त्र में उपर्युक्त अर्थों का विमर्श हुआ है।

नाट्य = रस

नाट्य में आवश्यक इन अर्थों में परस्पर सबन्ध क्या है? इस प्रश्न का उत्तर अभिनव गुप्त ने इस प्रकार दिया है—

नाट्य है सम्पूर्ण प्रयोग में द्योतित होनेवाला एक ही अर्थ—जो नट के अभिनय के द्वारा प्रकट होता है, एव दर्शक द्वारा निश्चल मन से अखण्ड रूप में ग्रहण किया जाता है। नाट्य में पृथक्श. अनेकानेक बातें दिखायी देती हैं, किन्तु तब भी उन सब का पर्यवसान अन्ततः एक ही होता है, अतएव सम्पूर्ण नाट्य का एक ही अर्थ

१ नानाद्रव्यौषधैः पाकैः व्यञ्जन भाव्यते यथा ।

एव भावा भावयन्ति रसानभिनयैः सह ॥

इति वासुकिनाप्युक्तो भावेभ्यो रससम्भवः ।—(शारदातनय. भावप्रकाशन)

२. यथा च गोत्रकुलाचारोत्पन्नानि आप्तोपदेशसिद्धानि पुसा नामानि भवन्ति, तथैवैषा रसाना भावाना च नाट्याश्रिताना चार्थानामाचारोत्पन्नानि आप्तोपदेशसिद्धानि नामानि भवन्ति ।

(ना. शा. अ. ६)

होता है। नाट्यगत विभाव आदि जड़ होते हैं, किन्तु इन जड़ विभावों का पर्यवसान सवेदना में होता है। ये सवेदनाएँ उस उस पात्र से भोग्यभोक्तृभाव से सबन्धित होती हैं। किन्तु नाट्य अनन्त सवेदनाओं के अनेक भोक्ता होने पर भी उन सारे भोक्ताओं का अन्तिम पर्यवसान प्रधान भोक्ता में ही होता है। यह प्रधान भोक्ता ही नाट्य का नेता है एवं सम्पूर्ण नाट्य में सूत्रवत् दीखनेवाली उसकी स्थायी चित्तवृत्ति ही उस नाट्य का एकार्थ है।

लोकव्यवहार में यह चित्तवृत्ति नित्य व्यक्तिसबद्ध होती है। अतएव उसे नित्य स्वकीयत्व तथा परकीयत्व की सीमाएँ रहती हैं। किन्तु वही चित्तवृत्ति जब नाट्यप्रयोग के द्वारा चोतित होती है तब लौकिक व्यक्तिबन्धन से मुक्त हो जाती है एव गायन, वादन, नर्तन, अलंकार आदि से सुदूर बने हुए प्रयोग का आश्रय करती है। लौकिक चित्तवृत्ति का आश्रय कोई विशिष्ट व्यक्ति होता है, तो नाट्यद्वारा उदित होनेवाली चित्तवृत्ति का आश्रय वह प्रयोग ही होता है, व्यक्ति कभी नहीं होता। व्यक्तिबन्धन से मुक्त होने से ही वह चित्तवृत्ति साधारणीभूत होती है। दर्शक में भी संस्कार रूप में वह विद्यमान् होती ही है। दर्शक जब नाट्य प्रयोग देखता है तब प्रयोग के द्वारा अभिव्यक्त होनेवाली साधारणीभूत चित्तवृत्ति, अपने साधारणीभूत रूप में दर्शक में भी व्याप्त हो जाती है एव उसको भी प्रयोग में सम्मिलित करती है। इस प्रयोग में सम्मिलित हो जाने से, दर्शक का प्रयोग से तादात्म्य होता है।

इस तरह, दर्शक नाट्य से बाहर नहीं रह सकता। वह भी नाट्य का एक अपरिहार्य अंश हो जाता है। अतएव नाट्यसिद्धि की दृष्टि से दर्शक के सम्बन्ध में भी लिखना पड़ा (एव भावानुकरणे यो यस्मिन् प्रविशोन्नरः। स तत्र प्रेक्षको ज्ञेयः गुरुरैतैरलुक्कृत ॥ (ना शा. २७।५९)। नाट्यप्रयोग देखने के समय दर्शक का जो अनुप्रवेश होता है वही प्रमाणित करता है कि प्रयोग से अभिव्यक्त होनेवाली चित्तवृत्ति लौकिक व्यक्तिसबद्ध चित्तवृत्ति से भिन्न होती है। व्यवहार में भी अनुमान आदि प्रमाणों से परकीय चित्तवृत्ति का हमें ज्ञान होता है। किन्तु उसके साथ अनुमाता का तादात्म्य नहीं होता। और भी एक बात यह है कि, नाट्य से अभिव्यक्त होनेवाली इस चित्तवृत्ति की प्रतीति (निर्भासन) दर्शक को भी परिमित अर्थात् व्यक्तिसबद्ध सीमा में नहीं होती। उसके प्रमातृत्व की व्यक्तिगत सीमा उस क्षण नष्ट हुई होती है। अतएव लौकिक कारणों से उत्पन्न होनेवाले लौकिक प्रेम, शोक आदि के समान इस चित्तवृत्ति में दर्शक की व्यक्तिगत आसक्ति अथवा तिरस्कार नहीं रहता। इस लिये दर्शक को इस चित्तवृत्ति की निर्विघ्न प्रतीति होती है एव उसका मन वहाँ विश्रान्त होता है। वह दर्शकगत प्रयोगकालीन

निर्विघ्नस्वसंवेदना ही — जिसका एकमात्र लक्षण मनोविभ्रान्ति है— रसनाव्यापार (अथवा आस्वाद) कहलाती है। नाट्य के प्रयोगकाल में दर्शक द्वारा इस रसना-व्यापार से ही इस साधारणीभूत चित्तवृत्ति का ग्रहण होता है। अतएव इसे भी रस कहा जाता है। अतएव रस ही नाट्य है इस नाट्य का फल है रसिक की प्रतिभा का विकास (३)।

यह रसनाव्यापार रूप अर्थात् आस्वादरूप रस एकही है। अभिनवगुप्त इसे 'महारस' की सज्ञा देते हैं। इस महारस को विभावादि वैचित्र्य से जो वैचित्र्य प्राप्त होता है, उस वैचित्र्य पर ही शृंगार आदि रसविभाग निर्भर है (४)

इस प्रकार रस ही नाट्य है। यह रस विभाव आदि से ही सपन्न होता है, इस लिये रसविवेचना में, भावों का स्वरूप बताना आवश्यक हो जाता है। नाट्य प्रयोग में कवि अथवा नट जिन विभाव, अनुभाव आदि को दर्शकों के समक्ष प्रकट करना चाहता है, उनमें औचित्य आवश्यक होता है। कवि अथवा नट यदि लौकिक चित्तवृत्ति को समझता नहीं है तब वह विभाव आदि का औचित्य नहीं रख सकता अतएव विभाव आदि का औचित्य सिद्ध करने के लिये लौकिक स्थायी भाव बताना आवश्यक हो जाता है। अभिनय तो नाट्य का जीवित ही है। वह तो नाट्यमश्रित ही होता है, लौकिक व्यवहार में कभी नहीं होता। इस लिये सग्रहकारिका में रस और भावों के अनन्तर अभिनय का निर्देश है। अभिनय वास्तव में कृत्रिम होता है किन्तु वह लौकिक धर्म या लौकिक धर्मों पर आधारित सकेतो का अनुवर्तन करता है। अतएव अभिनय के बाद नाट्यधर्मों और लोकधर्मों आते हैं। किन्तु लोकधर्म के अनुरूप अभिनय किस बात का किया जायें? अभिनय के लिये किसी अभिनेय की तो आवश्यकता है ही। इस लिये वृत्तियाँ बतायी गयी हैं। वृत्ति का अर्थ है

३ तत एव निर्विघ्नस्वसंवेदनात्मकविभ्रान्तिलक्षणेन रसनापरपर्यायेण व्यापारेण गृह्यमाणत्वात् रसशब्देनाभिधीयते। तेन रस एव नाट्यम्।—(अ भा)

४ रसनाव्यापाररूप अर्थात् आस्वादरूप 'महारस' एव शृंगारादि विविध रसों में संबन्ध अभिनवगुप्त ने इस प्रकार बताया है — "ततश्च मुख्यभूतात् महारसात् स्फोटदृशीव असत्यानि वा, अन्विताभिधानदृशीव उपायात्मकानि सत्यानि वा, अभिहितान्वयदृशीव तत्समुदायरूपाणि वा, रसान्तराणि भागाभिनिवेशदृष्टानि रूप्यन्ते।" आस्वादरूप रस एक ही होने पर भी विभावादिभेद के कारण ही रसभेद पाया जाता है (विभावादिभेद रसभेदे हेतु)। इस प्रकार अभिव्यक्ति-वादियों का (अभिनवगुप्त का) पक्ष है। इनको बताई इस उपपत्ति की सगति स्फोटवादि, अन्विता-भिधानवादि अथवा अभिहितान्वयवादियों की दृष्टि से किस प्रकार हो सकती है यह उपर्युक्त वाक्य में बताया गया है। यह समझ लेना बुद्धिप्रद होने पर भी इसकी विवेचना करना स्थानाभाव के कारण असंभव है।

मनोवाक्कायव्यापार । इन्ही का अभिनय किया जाता है । किन्तु ये वृत्तियाँ भी देशभेद से अन्यान्य रूपों में प्रवृत्तियों द्वारा प्रकट होती हैं । अतएव प्रवृत्तियों का ज्ञान आवश्यक है । इन सब का पर्यवसान अन्ततः प्रयोगसिद्धि में अथवा नाट्य-सिद्धि में होना चाहिये, इस लिये सिद्धियों का विवेचन भी आवश्यक है । और इस प्रकार के इस नाट्य प्रयोग में सुदरता लाने के लिये स्वर, गान, आतोद्य, और पात्रों के प्रवेश, निर्गम एव साजसज्जा (सीनसीनरी) आदि के लिये रगभूमि की रचना आदि बातें भी अवश्य करनी पड़ती हैं ।

सारांश, नाट्यगत प्रत्येक बात का स्थान रसानुवर्तित्व से ही है। अतएव मुनि ने प्रथम रसविवेचन किया है। भरत के इस कथन में, 'न हि रसादृते कश्चिदप्यर्थं प्रवर्तते' यही अभिप्राय है। नाट्यगत कोई भी अर्थ बिना रस के प्रवर्तित नहीं होता। विभाव आदि को रसनिरपेक्ष अवस्था में कोई महत्त्व नहीं है। नाट्य के कथानक का रसनिरपेक्ष कोई हेतु नहीं होता। इतिहासपर आधारित नाटक लिखते समय रस की अपेक्षा से कवि मूल इतिहास में भी परिवर्तन कर देता है। सामाजिक दृष्टि से भी नाट्यगत भाव आदि अर्थों को रसनिरपेक्षता से प्रवर्तना नहीं रहती। और तो क्या, नाट्यशास्त्र या काव्यशास्त्र का अध्ययन करने वालों की दृष्टि से भी रसनिरपेक्ष रूप में विभाव आदि का या नाट्यागभूत या काव्यागभूत किसी बात का विवेचन करना असंभव है। लौकिक दृष्टि से जो कार्य-कारण या अन्य व्यापार होते हैं, उनमें से किसी को काव्य में या नाट्य में रसनिरपेक्ष स्थान नहीं होता। इस प्रकार कवि, नट, दर्शक, शास्त्रविवेचक आदि सब की दृष्टि से काव्य और नाट्य में रस ही का प्राधान्य है। नाट्यगत कोई भी बात रसपर्यवसायी एव रसानुगामी ही होनी चाहिये और इसी दृष्टि से उसे देखना चाहिये। अतएव मुनि ने भी पहले रसविवेचन किया है और बाद में रसानुगामित्व से नाट्यागों का विवेचन किया है। इस बात को ध्यान में रखते हुए ही भरत के प्रसिद्ध रससूत्र—'विभावानुभावव्यभिचारिसंयोगात् रसनिरूप्यति' का अध्ययन करना चाहिये।

सग्रहकारिका

‘समग्रकारिका’ में बतायी गयी सब बातें भरतमुनि ने रसानुगामी रूप में दी हैं। इन बातों का रस प्रयोग से क्या सबन्ध है यह हम देखें। सुविधा के लिये हम कारिका में दिये क्रम के अन्त से आरम्भ करें। रस, भाव, अभिनय, धर्मी, वृत्ति और प्रवृत्ति यह कारिका में दिया हुआ क्रम है। हम प्रवृत्ति से आरम्भ करें। प्रवृत्ति का अर्थ है ऐसी बातें जो भिन्न भिन्न देशों के वेष, भाषा, आचार तथा रीति

रिवाजों के विशेष निर्देशित करती है (५) और वृत्ति है मनोवाक्काव्यव्यापार। पुरुष की वृत्ति में प्रतिक्षण परिवर्तन हो सकता है, किन्तु उसकी प्रवृत्ति स्थिर होती है। हाँ, यह स्थिर प्रवृत्ति अभिव्यक्त होती है इस नित्य परिवर्तनशील वृत्ति द्वारा ही नाट्य में प्रवृत्ति का दर्शन वृत्तियों द्वारा होता है। नाट्य का मूल ये वृत्तियाँ और प्रवृत्तियाँ ही होती हैं। इन वृत्तिप्रवृत्तियों द्वारा ही नाट्य में लोकस्वभाव चित्रित किया जाता है। वृत्तिप्रवृत्तियों द्वारा निर्दिष्ट लोकस्वभाव ही लोकधर्म है नाट्य में इस लोकधर्म का ही दर्शन होता है (६)।

लोकधर्म इस प्रकार नाट्य का विषय है। किबहुना, यह कहना भी ठीक होगा कि नाट्य में लोकधर्म के अलावा अन्य विषय ही नहीं होता। यहाँतक शास्त्र और नाट्य अथवा काव्य में कोई भेद नहीं है। किन्तु लोकस्वभाव का दर्शन कराने की नाट्य की एक अपनी विशेष और भिन्न शैली है। हम जब नाट्य देखते हैं तब हमें दर्शन तो लोकधर्म का ही होता है, किन्तु इसमें कवि तथा नट का एक ऐसा विशिष्ट व्यापार होता है जिससे कि नाट्य में दर्शित लोकधर्म की प्रक्रिया लौकिक प्रक्रिया से कहीं अधिक सुंदर, रमणीय और आकर्षक बनती है। इस प्रकार कवि और नट के व्यापार के कारण जहाँ लोकधर्म का प्रक्रियाक्रम सुंदर एवं रमणीय होता है वहाँ नाट्यधर्म होता है (७)। इस नाट्यधर्म के दो प्रकार कविगत और नटगत होते हैं। लोकप्रसिद्ध कथानक में औचित्य एवं रमणीयता की दृष्टि से कवि जो परिवर्तन करता है वह कविगत नाट्यधर्म है, और संपूर्ण अभिनय नटगत नाट्यधर्म है। लौकिक व्यवहार में पाया जानेवाला सुखदुःखरूप लोकस्वभाव जब अभिनय द्वारा दर्शाया जाता है तब वह नाट्य धर्म ही है। नाट्य में तो यह नाट्य धर्म अवश्य ही होना चाहिये, अन्यथा नाट्य ही न होगा। मुनि कहते हैं—

नाट्यधर्माप्रवृत्त हि सदा नाट्य प्रयोजयेत् ।

न ह्यगाभिनयात् किञ्चित् ऋते राग प्रवर्तते ॥

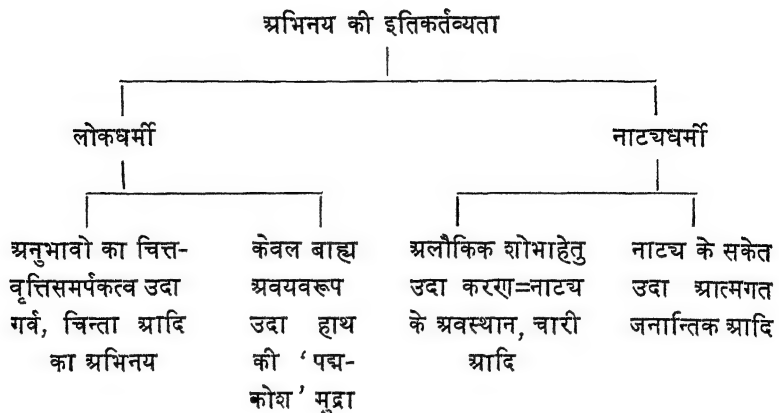
नाट्य नित्य नाट्यधर्मी से ही प्रवृत्त होना चाहिये, क्योंकि अंग आदि अभिनय के बिना राग अर्थात् सामाजिकों का आनन्द प्रवर्तित ही न होगा। नाट्यधर्मी तो इसप्रकार नाट्य का प्राण हुआ, किन्तु लोकधर्मी का क्या स्थान होगा? इस पर मुनि कहते हैं—

५ नानादेशवेषभाषाचारवार्ता ख्यापयति इति प्रवृत्ति । प्रवृत्तिश्च निवेदनै ॥

६ भरतमुनिकृत नाट्य के दश भेद (दशरूप) वृत्तिवैशिष्ट्य पर ही आधारित हैं ।

७ यद्यपि लौकिकधर्मव्यतिरेकेण नाट्ये न कश्चिद्धर्मोऽस्ति, तथापि स' लोकगतप्रक्रियाक्रमो रजनाधिक्यप्राधान्यमधिरोहयितु कविनटव्यापारे वैचित्र्यं स्वीकुर्वन् नाट्यधर्मी इत्युच्यते ।

(अ भा)



इन चार भेदों में से चित्तवृत्तिसमर्पक अनुभावो का अभिनय नाट्यशास्त्र में भावाध्याय का विषय है। भावो का अभिव्यजन अथवा अभिव्यक्ति किन अनुभावो के द्वारा किस प्रकार करनी चाहिये यह इस अध्याय का विषय है' मुनि ने इस सातवें अध्याय को 'भावव्यजन' ही की सज्ञा दी है। यह भावाभिव्यजन किस प्रकार किया जाय? असूया, निद्रा, उग्रता आदि भावो का अभिनय किस प्रकार करे? उत्तर यह है कि इन भावो के उत्पादक कारण एवम् इन भावो के उदय से होनेवाले शारीरिक या वाचिक परिवर्तनों के रूप के कार्य, जैसे देखे जाते हैं वैसे वे नाट्य में दर्शाने चाहिये। यह लोकधर्मी अभिनय है। किन्तु यह अभिनय लोकधर्मी होने पर भी लौकिक व्यवहार या लौकिक व्यापार नहीं है। यह नाट्यधर्म ही है। क्योंकि यह अभिनय का ही एक भेद है। लौकिक व्यापार तथा नाट्यगत लोकधर्मी अभिनय एकाकार नहीं है, या सदृश भी नहीं है; वे सवादी हैं। लौकिक जीवन के व्यक्तिबद्ध व्यापार तथा नाट्य में देखा जानेवाला तत्सवादी अभिनयव्यापार इन दोनों के प्रयोजन सर्वथा भिन्न है। लौकिक जीवन का व्यक्तिबद्ध व्यापार व्यक्तिगत चित्तवृत्ति को उत्पन्न करता है अथवा एक व्यक्ति में उदित चित्तवृत्ति का अनुमितिरूपज्ञान अन्य व्यक्ति को करा देता है। किन्तु अभिनय में जो तत्सवादी व्यापार देखा जाता है उसका प्रयोजन इस प्रकार उत्पादनरूप या अनुमितिरूप नहीं है। अभिनय का प्रयोजन है नाट्यार्थ में दर्शक का अनुप्रवेश करा के हृदयसवादतन्मयी-भवनक्रम से, उसके चित्त में निष्पन्न रसनाव्यापार अर्थात् निर्विघ्नप्रतीति का, उस काव्यार्थ को विषय बनाना। अपने यहाँ ब्रह्माजी पधारे हैं यह देख कर वाल्मीकि ने आदरपूर्वक उनका स्वागत किया, उन्हें आसन दिया एवम् अर्घ्यपाद्य आदि से उनकी पूजा की। यह एक लौकिक घटना है। वाल्मीकि के मन में आदर का भाव

उत्पन्न होने का कारण है ब्रह्माजी का आगमन उन्हें ज्ञात होना, इस आदरभाव की उत्पत्ति का परिणाम है वाल्मीकि ने उनका स्वागत करना, आसन देना, पूजन करना आदि क्रियाएँ। यह उस आदरभाव का कार्य है। वाल्मीकि के जीवन की इस घटना में जो क्रियाएँ देखी जाती हैं वे सब कार्यकारणभाव के द्वारा एक दूसरे से सबन्धित हैं। और वे वाल्मीकि से सबद्ध हैं। हमारा इन घटनाओं से कोई सबन्ध नहीं है। किन्तु नाट्य में भी हम इसी प्रकार का कोई सबन्ध देख सकते हैं। मान लीजिये कि राम का काम करनेवाला कोई नट राम का वेष धारण किये आसन पर बैठा है, वह स्वागत कर रहा है, पूजा की सामग्री लाने की आज्ञा दे रहा है। यह सब अभिनय हम देखते हैं। तब मुनि वसिष्ठ रगमच पर आये हुए दीखते हैं। वसिष्ठ को देखते ही हम राम के अभिनय का अर्थ विशिष्ट रूप में समझ लेते हैं, अर्थात् उसका विशिष्टता से भावन-विभावन होता है। वसिष्ठ की उपस्थिति (अथवा उनके आगमन का ज्ञात होना) इस प्रकार अभिनय का विभावन करती है अतएव वह 'विभाव' है, और इस विभाव के प्रसंग से ही इस अभिनय का अनुभावन होता है (अर्थात् तन्मयीभवनक्रम से वह अनुभवदशा तक लाया जाता है) अतएव इसे अनुभाव कहते हैं। इसमें कोई सदेह नहीं कि यह नाट्यगत अभिनय लोकधर्मी से सवादी होता है, किन्तु लौकिक घटना से इसका प्रयोजन सर्वथैव भिन्न होने से इसे 'कारण-कार्य' की लौकिक सज्ञाएँ नहीं दी जा सकती, किन्तु इन सज्ञाओं का यहाँ प्रवृत्त होना असंभव ही है। इसीलिये नाट्य में इनका जो प्रयोजन होता है उस पर से इन्हें 'विभाव-अनुभाव' की सज्ञाएँ दी जाती हैं। विभाव, अनुभाव इस प्रकार अभिनय से ही सबद्ध है, अतएव वे नाट्यधर्म ही हैं, किन्तु वे लोकधर्म सवादी होने से 'लोकस्वभावसिद्ध' एव 'लोकयात्रानुगामी' हैं। इस लिये मुनि ने कहा है कि इनका अभिनय करने में लोकव्यवहार की कार्य-कारणपरंपरा तथा लोकप्रसिद्धि से सवादी अभिनय करना चाहिये [८]।

८ भरत मुनि ने ये सब बातें स्पष्ट रूप में कही हैं।—“विभाव इति कस्मात्। उच्यते। विभावो नाम विज्ञानार्थः। विभाव कारण निमित्त हेतु इति पर्यायाः। विभाव्यन्तेऽनेन वागगस्तत्त्वाभिनया इति विभावः। विभावित विज्ञातमित्यनर्थान्तरम्। अथानुभावः इति कस्मात्। उच्यते। अनुभाव्यतेऽनेन वागगकृतोऽभिनय इति। ननु विभावानुभावौ लोकप्रसिद्धौ। लोकस्वभावानुगतत्वाच्च तयोर्लक्षणं नोच्यतेऽति प्रसगनिवृत्त्यर्थम्। भवति च श्लोकः—“लोकस्वभावसिद्धा लोकयात्रानुगामिनः। अनुभावा विभावाश्च ज्ञेयास्त्वभिनये बुधैः॥” (ना शा अ ७)—आगे पचीसवे अध्याय में तो विभावानुभाव उदाहरणसहित स्पष्ट किये हुए देखिये जैसा—“विभावेनाहृत कार्यमनुभावेन नीयते। आत्माभिनयन भावो विभावः परदर्शनम्॥ गुरुर्भिन्न सखा स्निग्धः। सवर्धी बहुरेव च। आवेद्यते तु यः प्राप्तः स विभाव इति स्मृतः॥ यत्तस्य सभ्रमोत्थानैरर्थपाद्यासानदिभिः। पूजन क्रियते भक्त्या सोऽनुभाव इति स्मृतः॥ एवमन्येष्वपि तथा नानाकार्यार्थदर्शनात्। विभावो वाऽनुभावो वा विज्ञेयोऽर्थवशात् बुधैः। एव विभावो भावे, वाप्यनुभावोऽथवा पुनः। अभिनेयस्तु पुरुषैः प्रमदाभिस्तथैव च॥ (भ ना शा २५।४०-४२, ४५)

“भावा इति कस्मात् । किं भवन्ति इति भावाः, किंवा भावयन्ति इति भावा । उच्यते । वागगसस्त्वोपेतान् काव्यार्थान् भावयन्ति इति भावा ।” इस वचन में मुनि ने लौकिकभाव एवं नाट्यभाव में भेद स्पष्ट किया है। नाट्य में अभिनीत होने वाले रति, हास, निर्वेद आदि को भाव क्यों कहा जाता है ? आरम्भ ही में यह प्रश्न उपस्थित करते हुए, भरत ने अपनी स्पष्ट रूप में मान्यता दी है कि काव्यार्थ का भावन करते हैं अतएव वे भाव हैं। ‘भवति इति भाव’ यह निर्मिति पक्ष है जो लौकिक व्यक्तिगत व्यवहार में पाया जाता है। नाट्य को वह लागू नहीं होता। ‘भावयति इति भाव’ यही भरतसमत पक्ष है। नाट्यभाव काव्यार्थ का भावन करते हैं इसका अर्थ है वे उसे आस्वाद्य बनाते हैं। अभिनवगुप्त ने ‘भावयन् = आस्वाद्योग्यीकुर्वन्’ इस प्रकार अर्थ दिया है। लौकिक व्यवहार में उत्पन्न होने वाले भाव आस्वाद्य होते ही हैं ऐसा नियम नहीं है, प्रत्युत विभावो द्वारा व्यञ्जित होने वाला नाट्यभाव आस्वाद्य ही होता है। अपने इस कथन की पुष्टि में भरत ने परम्परा से प्राप्त श्लोक दिये हैं। वे इस प्रकार हैं—

विभावैराहृतो योऽर्थं ह्यनुभावैस्तु गम्यते ।

वागगसत्त्वाभिनयैः स भाव इति सञ्ज्ञित ॥

वागगमुखरागेण सत्त्वेनाभिनयेन च ।

कवेरन्तर्गत भाव भावयन् भाव उच्यते ॥ (ना शा ७।१,२)

विभावो से जो अर्थ आहृत होता है तथा वागगसत्त्वाभिनयरूप अनुभावो से जो अभिव्यक्त होता है, वह अर्थ ही भाव है। यह अर्थ क्या है? नट का दृश्यमान वागगसत्त्वाभिनय अनुभव में ही अन्तर्भूत होता है। ऋतु, उद्यान, चन्द्रोदय आदि विभाव हैं। राम, सीता आदि पात्र भी विभाव ही हैं। वे सब अर्थाभिव्यक्ति के उपायमात्र हैं। इन उपायो से कौनसा अर्थ भावित होता है? इस प्रश्न का उत्तर दूसरी कारिका में है। वागगमुखराग से एव सात्त्विक अभिनय से कवि के अन्तर्गत भावो का भावन होता है। कवि का अन्तर्गत भाव ही काव्यार्थ है। नाट्यगत सब भावो का यही एकमात्र आश्रय होता है। राम, सीता आदि पात्रो के रूप में स्थित आलबन, विभाव, ऋतु, उद्यान आदि उद्दीपन विभाव तथा वागगसत्त्वाभिनयरूप अनुभाव इन सब के द्वारा कवि का यह अन्तर्गत भाव ही व्यजित होता है। नाट्यगत रति, हास, भय, निर्वेद आदि कवि के अन्तर्गत भाव ही का भावन करते हैं अर्थात् उसे आस्वाद्य बनाते हैं। अत एव उन्हें 'भाव' भी सज्ञा है।

कवि का यह अन्तर्गत भाव चित्तवृत्ति रूप होता है। किन्तु यह चित्तवृत्ति कवि का व्यक्तिगत मनोविकार नहीं है। लौकिक कारणों से उत्पन्न होनेवाला कवि का

व्यक्तिगत मनोविकार आस्वाद्य हो ही नहीं सकता। कवि का यह अन्तर्गत भाव प्रतिभानमय अर्थात् प्रतिभा से प्रकाशमान काव्यार्थ है। वह लौकिक विषयो से उत्पन्न हुआ नहीं होता, तथा देश, काल आदि भेदों की सीमाएँ भी उसे नहीं रहती, अतएव साधारणीभाव से विभाव आदि के द्वारा जब वह अभिव्यक्त होता है तब आस्वादयोग्य होता है। यही काव्यार्थ का भावन है। अभिनवगुप्त स्पष्ट ही कहते हैं — “कवे वर्णनानिपुणस्य य अन्तर्गत अनादिप्राक्तनसंस्कारप्रतिभानमय न तु लौकिकविषयज (अत एव) देशकालादिभेदाभावात् साधारणीभावेन आस्वादयोग्य त भावयन् आस्वादयोग्यीकुर्वन्”। ‘ध्वन्यालोकलोचन’ में भी ‘शोक श्लोकत्वमागत’ इस वचन की व्याख्या में उन्होंने स्पष्ट रूप में कहा है— ‘न तु मुनेः शोकः इति मन्तव्यम्’ अर्थात् श्लोकरूप से परिणत होनेवाला यह शोक मुनि वाल्मीकि का व्यक्तिगत मनोविकार नहीं है। कवि के इस प्रतिभानमय साधारणीभूत अन्तर्गत भाव को चतुर्विध अभिनय के द्वारा भावित अर्थात् आस्वादयोग्य करनेवाले नाट्यधर्म ही नाट्यगत भाव हैं।

नाट्यभाव क्या है यह ठीक समझने के लिये हम ‘मरण’ भाव ही का उदाहरण लें। भरत का इस भाव के सबन्ध में यह कथन है — मरण व्याधि या अभिघात से आता है। व्याधि के कारण आये मरण के अभिनय में गात्रों को धीरे-धीरे गलित करना चाहिये, आँखों को धीरे-धीरे मूँद लेना चाहिये, ऐसे रहना चाहिये जैसे कि हिचकिचाँ आती हो या श्वास रुक गया हो, बोलने में बड़े कष्ट बताकर अस्पष्ट बोलना और अन्त में शरीर को निश्चेष्ट करना चाहिये इस प्रकार के अनुभावों से ‘मरण’ के भाव का अभिनय करना चाहिये। इसके उदाहरण के रूप में ‘एकच प्याला’ (मराठी) नाटक में तलिराम की मृत्यु का प्रसंग उद्धृत किया जा सकता है। हम रगमच पर तलिराम की मृत्यु देखते हैं। लगता है कि मानो हमारे सामने उसकी मृत्यु हो रही है। किन्तु वह तो अभिनीत किया एक भाव मात्र है। यह ‘मरण’ नाट्यभाव मात्र है। किसी एक व्यक्ति की मृत्यु नहीं है। यह तो ठीक है कि यह नाट्यभाव लौकिक मृत्यु की अवस्था से सवादी है, किन्तु यह लौकिक मृत्यु नहीं है।

उदाहरण में नाटककर्ता (श्री गडकरी) ने आँखों से देखा हुआ तलिराम नाम का व्यक्ति ‘मरण’ के भाव का आश्रय नहीं है अपितु प्रतिभानमय काव्यार्थ ही इस भाव का आश्रय है। रगमच पर हम जो चेष्टाएँ देखते हैं वे उस व्याधि या अभिघात के कार्य नहीं हैं, क्योंकि यहाँ व्याधि या अभिघात ‘पारमार्थिक’ है ही नहीं। वे अनुभाव मात्र हैं, एवम् इन अनुभावों द्वारा ‘मरण’ का नाट्यभाव व्यञ्जित हुआ है।

अभिनवगुप्त ने तो 'भय' के स्थायी भाव का ही उदाहरण दिया है। 'शाकुन्तल' का प्रसंग है। दुष्यन्त के बाणों से डर कर हरिण भाग रहा है। जब यह दृश्य अभिनीत होता है तब हमें जो साक्षात्कारात्मक प्रतीति आती है उसमें प्रतीत होने वाला भय किसीका मनोविकार नहीं है। नट का या प्रेक्षक का भी यह विकार नहीं है। वह मृग का भी मनोविकार नहीं कहा जा सकता, क्योंकि इम मृग का कोई विशेष स्वरूप नहीं है। डर का कारण भी पारमार्थिक नहीं है। वह तो भयभीत का भय है और एक नाट्यभाव मात्र है। इसी प्रकार 'कुमार-सम्भव' में तीसरे सर्ग में शिवपार्वती के दर्शन का प्रसंग है। यहाँ कालिदास द्वारा वर्णित प्रणय शिवपार्वती का वास्तविक प्रणय नहीं है, यह प्रणय कालिदास का नहीं है या पाठक का भी नहीं है। यह लौकिक अवस्था में होनेवाला रति नामक मनोविकार भी नहीं है, यह तो केवल प्रेम का साधारणीकृत भाव कालिदास के शब्दार्थों में से भावित हुआ है।

इत भावो का इतके विभाव अनुभावो द्वारा व्यजन कैसे करना चाहिये यही भरतमुनि ने भावाध्याय में कथन किया है। विभावानुभावो से युक्त ये भाव साधारणीभूत होते हैं, इस लिये जब ये अभिनीत होते हैं या कवि के द्वारा इनका वर्णन किया जाता है तब रसिक को भी भावित अर्थात् व्याप्त करते हैं [९]। 'भावित' का व्याप्त अर्थ भी भरत का ही दिया हुआ है। एक ओर से ये भाव कवि के अन्तर्गत भाव को भावित करते हैं और दूसरी ओर से दर्शक या रसिक को भी व्याप्त करते हैं। इस प्रकार भरत के नाट्य विश्व में कवि, नट तथा दर्शक सभी का अन्तर्भाव होता है।

सारांश, भरत द्वारा वर्णित भाव नाट्याश्रित भाव है, वे विभावानुभावो से ही संयुक्त हैं, तथा विभावानुभावो द्वारा ही इनकी सिद्धि होती है। विभावानुभाव लोकसिद्ध तथा लोकयात्रानुगामी होने पर भी लौकिक नहीं होते। वे नाट्यधर्म हैं और अनौकिक ही हैं। अतएव अलौकिक विभावानुभावो द्वारा अभिव्यक्त होने वाले नाट्याश्रित भाव भी अलौकिक ही होते हैं। वे लौकिक मनोविकार नहीं होते। अतएव लौकिक मनोविकारो के स्तर से उनकी परीक्षा भी नहीं की जा सकती। भरत की दी हुई भावो की सूचि लौकिक मनोविकारो की सूचि नहीं है। हमें इस

९ त एव वाचिकाद्या अभिनया प्रसुखदशाया देशकालगतत्वेन यद्यपि भान्ति, तथापि नटस्य निर्गुणात् (निर्गुणत्वात्) न तत्त्वात् रामादे परमार्थासत्त्वात् भ्रान्तिज्ञानाभावाच्च नियतता विजहन्त साधारणीभावमनुप्राप्ता सामाजिकजनमपि मृगमदामोददिशा व्याप्नुवन्ति ।
(अ भा अ ७)

बात का ध्यान रखना चाहिये कि वह अभिनेय नाट्यभावों की सूचि है। इस सूचि में कई भाव लौकिक मनोविकारों से सवादी दिखायी देते हैं, और कई शारीरिक अवस्थाओं से समान दीखते हैं, इस लिये यह सूचि दोषपूर्ण है ऐसी आपत्ति 'रस-विमर्शकार' ने उठायी है [१०]। किन्तु ऐसी आपत्ति उपस्थित करने की कोई आवश्यकता नहीं है। मनोविकारों का विश्लेषण करके इनका भावत्व सिद्ध करने का भरत मुनि का उद्देश्य नहीं है। उनके समक्ष प्रश्न बिलकुल सरल है और वह यह है कि इन भावों का अभिनय कैसे किया जायें? और इसी दृष्टि से उन्होंने भावों का विवेचन किया है। 'रति' रूप मनोविकार का क्या स्वरूप है, यह मूल विकार है या सयुक्त भावना है इस बात से भरत का कुछ मतलब नहीं है। केवल इतना ही बताना है कि अभिनयद्वारा रति की अभिव्यक्ति किस प्रकार करनी चाहिये। भरत मुनि के समक्ष 'उत्साह' एक मनोविकार है या एक शारीर और मानस प्रेरक शक्ति है यह समस्या नहीं है, प्रत्युत उनका प्रयोजन है उदात्त पुरुष के उत्साह का अभिनय के द्वारा दर्शन किस प्रकार कराना चाहिये। भिन्नभिन्न ४९ भावों का अभिनयद्वारा प्रत्यक्षवत् दर्शन कराना यह एक ही प्रश्न भरतमुनि के सम्मुख है, इस लिये वे हर्ष, लज्जा, आदि मनोविकारों के साथ ही मरण, निद्रा, आलस्य आदि अवस्थाओं के भी विभावानुभाव कथन करते हैं। 'वागगसत्त्वोपेतान् काव्यार्थान् भावयन्ति इति भावा' इस प्रकार भरत ने भावलक्षण किया है और इसी दृष्टि से काव्यार्थ का भावन करनेवाली बातें उन्होंने एकत्रित रखी हैं। इन नाट्यभावों में से कई भाव लौकिक मनोविकारों से सवादी हो सकते हैं और कई शारीरिक अवस्थाओं से सवादी हो सकते हैं, किन्तु काव्यार्थ को भावित करने का एक ही सामान्य धर्म इन सब में है और इसी दृष्टि से भरत ने उन्हें एक ही सूत्र में ग्रथित किया है। केवल इसी प्रमाण पर कि इस सूचि में ग्रथित कतिपय भाव मनोविकारों से सवादी हैं — भरत मनोविकारों की सूचि देना चाहते हैं ऐसी धारणा बना कर, भाव = मनोविकार का लौकिक अर्थ, भरत का अभिप्रेत न होकर भी उन पर लाद देना और इस दृष्टि से उनकी बनाई सूचि की जाँच करना व्यर्थ है। भरत के भावलक्षणों की जाँच करते समय "तस्मादेतेषा विभावानुभाव सयुक्ताना लक्षणनिदर्शनानि अभिव्याख्यास्याम।" इस वचन का स्मरण अवश्य ही रखना होगा। एव इस वचन का स्मरण रखते हुए इन भावों को देखने से, व्यग्रव्यजकभाव छोड़कर, लौकिक कार्यकारण भाव के आधारपर मनोविज्ञान की दृष्टि से इन भावों की परीक्षा करने का कोई कारण नहीं रहता। सप्तम अध्याय

१० देखिए— डॉ के ना वाटवे— 'रसविमर्श' (मराठी)

(५) कोई ऐसे है कि जिनके मत में शुद्ध विभाव, कोई ऐसे है जिनके मत में केवल अनुभाव, किसीके मत में केवल स्थायी, किसीके मत में केवल व्यभिचारी, किसीके मत में इनका संयोग, और अन्य किसीके मत में इनका समुदाय ही रस है।

(६) एक मत यह भी था कि रस स्वशब्दवाच्य भी हो सकता है। इसकी आनन्दवर्धन ने आलोचना की है। संभव है कि क्रमांक ५ और ६ के मत उद्भट के हों।

(७) भट्टनायक के मत में रस प्रतीत नहीं होता, उत्पन्न नहीं होता, या अनुमित भी नहीं होता। भोज्य-भोजक भाव से रसिक रस का आस्वाद करता है।

(८) 'अभिनवभारती' में अभिनवगुप्त ने सांख्य दार्शनिकों के रससम्बन्धी मत का निर्देश किया है कि—विभाव बाह्य सामग्री है एवम् इन विभावों पर अनुभाव तथा व्यभिचारीभावों का संस्कार होता है और इस सामग्री से सुखदुःख रूप स्थायी उत्पन्न होता है।

इन विविध मतों में से लोल्लट, श्रीशुक तथा भट्टनायक के मतों का प्रामाणिक स्वरूप हमें अभिनवभारती से ज्ञात होता है। अन्य मतों के आचार्य कौन थे इसका कोई पता नहीं। नाट्यशास्त्र पर उद्भट की टीका थी। उद्भट के मतों का निर्देश 'अभिनवभारती' में अनेक स्थानों पर आया है, किन्तु उद्भट के रसविषयक मत का कोई निर्देश नहीं है। इस लिये उद्भट का रस के सम्बन्ध में क्या मत था इसका निर्णय नहीं किया जा सकता। दण्डी के मत का संक्षिप्त उल्लेख अभिनवगुप्त ने किया है। इस लिये, जो कुछ सूचना उपलब्ध है उसी के आधार पर कुछ अनुमान—जो संभवनीय लगते हैं—आगे दिये जाते हैं।

भामह और दण्डी के रसविषयक मत

भामह तथा दण्डी ने 'रसवत्' की संज्ञा देकर रस के सम्बन्ध में कुछ कहा है। उनका कथन है कि, काव्य रसवत् होता है, काव्य प्रेयस्वत् होता है अथवा काव्य ऊर्जस्वी होता है। उन्होंने रस की प्रक्रिया नहीं बतायी। उनके ग्रन्थों में रसप्रक्रिया का पूर्वभाव गृहीत है। उन्होंने जो कुछ लिखा है उस पर से लगता है कि उनके मतों में रस काव्यगत पात्रों के माने जाते थे। भामह और दण्डी के वचन इस प्रकार हैं—

प्रेयो गृहागत कृष्णमवादीद्विदुरो यथा ।

अथ या मम गोविन्द जाता त्वयि गृहागते

कालेनैषा भवेत्प्रीतिस्तवैवागमनात् पुन ॥

रसवत् दशितस्पष्टशृगारादिरस यथा ।
 देवी समागमच्छन्नमस्करिण्यतिरोहिते ॥
 ऊर्जस्वि कर्णेन यथा पार्श्वाय पुनरागत ।
 द्वि सदधाति कि कर्णं शल्येत्यहिरपाकृत ॥

विदुर का भाषण प्रेयस्वत् है । छद्मबटुवेष त्यागने पर शिवजी से पार्वती का मिलन हुआ । इस प्रसंग में शृगार रस स्पष्ट है । कर्ण का भाषण ' द्विः सदधाति कि कर्णं '— ऊर्जस्वी है । इस पर से प्रतीत होता है कि रस और भाव काव्यगत व्यक्तियों के ह । भामह ने प्रत्येक रस का पृथक् उदाहरण नहीं दिया । किन्तु दण्डी ने आठो रसों के उदाहरण दिये हैं । इन उदाहरणों से प्रतीत होता है कि दण्डी का मत भी भामह के मत के समान ही था । दण्डी के निम्न वचन देखिये —

- १ रतिः शृगारता गता । रूपबाहुल्ययोगेन तदिदं रसवद्वच ॥
२. इत्यारुह्य परा कोटिं क्रोधो रौद्रात्मता गत ।
 भीमस्य पश्यत शत्रुमित्येतद्रसवद्वच ॥
- ३ इत्युत्साहं प्रकृष्टात्मा तिष्ठन् वीररसात्मना ।
 रसवत्त्व गिरामासा समर्थयितुमीश्वर ॥

रूपबाहुल्ययोग से अर्थात् विभावादि की प्रचुरता से रति शृगार दशातक पहुँची है अतएव यह वचन रसवत् है, उपर्युक्त पद्य में, भीम शत्रु को देख रहे थे कि उनका क्रोध पराकोटि तक गया एव वह रौद्रावस्था को प्राप्त हुआ अतएव यह वचन रसवत् है, इस प्रकार उत्साह वीर रस के रूप में प्रकृष्ट हुआ है तथा इस वचन का रसवत्त्व समर्थित कर रहा है । यही भामह का ' दशितस्पष्टरसत्व ' है । इन वचनों पर ध्यान देने से तीन बातें स्पष्ट हो जाती हैं । रत्यादि भाव विभावादि (रूपबाहुल्य) के कारण जब पराकोटि को प्राप्त होते हैं तो रस का अविर्भाव होता है । अर्थात् रस है भावों की उपचयावस्था । ये भाव तथा रस काव्यगत व्यक्तियों के ही होते हैं तथा इसमें इनकी व्यक्तिगत भावनाओं का ही उपचय होता है (भीम का क्रोध पराकोटि तक पहुँचा और रौद्र रूप हुआ) । इस प्रकार काव्यगत पात्रों में रस स्पष्ट रूप में प्रतीत हो रहा है अतएव काव्य रसवत् अर्थात् रसयुक्त है । काव्य की रसवत्ता काव्यगत अष्ट रसों पर अवलंबित होती है । (इह त्वष्ट रसायत्ता रसवत्ता स्मृता गिराम् ।— दण्डी) । दण्डी के मत में रस आठ है । भावों के सबध में भामह या दण्डी कुछ भी नहीं कहते । जिस वचन में प्रीति दिखायी देती है वह प्रेयोयुक्त वचन, तथा जिस में अहंकार (अर्थात् पात्रों का) दिखाई देता है वह ऊर्जस्वी वचन, इतना ही उन्होंने भावों के सबध में कहा है ।

पात्र का व्यक्तिगत लौकिक स्थायीभाव ही विभावाद से परिपुष्ट होता है। इस स्थायी की परिपुष्टावस्था ही रस है इस प्रकार का भट्ट लोल्लट का मत आगे निर्दिष्ट किया जायेगा। प्राचीन आचार्यों का भी ऐसा ही मत है (चिरन्तनाना च अयमेव पक्ष) ऐसा अभिनवगुप्त ने कहा है, एवम् अपने कथन की पुष्टि के लिये 'काव्यादर्श' के वचनों का आधार दिया है। भामह-दण्डी के उपर्युक्त वचनों को देखने से स्पष्ट हो जाता है कि उनकी रसविषयक धारणा व्यक्तिगत स्थायी की परिपुष्टि पर ही आधारित थी। इन चिरन्तन आचार्यों की रसमीमासा के सबन्ध में इससे अधिक कुछ नहीं कहा जा सकता।

उद्भट के रस विषयक मत

अभिनवगुप्त उद्भट को भी प्राचीन आचार्य मानते हैं। उद्भट की नाट्य-शास्त्र पर लिखी टीका उपलब्ध नहीं है। किन्तु उनका 'काव्यालंकार-सारसंग्रह' नामक अलंकारग्रन्थ तथा अन्य ग्रन्थकारों ने उनके उद्धृत किये हुए वचनों से उनके रसविषयक मतों के सबन्ध में कुछ अनुमान लगाया जा सकता है। उद्भट ने प्रेयस्वत् काव्य, रसवत् काव्य तथा ऊर्जस्वी काव्य इस प्रकार भेद किये हैं और 'काव्यालंकारसारसंग्रह' में इनके लक्षण इस प्रकार दिये हैं —

रत्यादिकाना भावानामनुभावादिसूचनै ।
यत्काव्यं बध्यते सद्भिस्तत्प्रेयस्वदुदाहृतम् ॥
रसवद्दशितस्पष्टशृंगारादिरसोदयम् ।
स्वशब्दस्थायिसंचारिविभावाभिनयास्पदम् ॥
अनौचित्यप्रवृत्तानां कामक्रोधादिकारणात् ।
भावानां च रसानां च बन्ध ऊर्जस्वि कथ्यते ॥
रसभावतदाभासवृत्ते प्रशमबन्धनम् ।
अन्यानुभावानि शून्यरूपं तत्स्यात् समाहितम् ॥

रत्यादि भावों का अनुभावों द्वारा सूचन मात्र करते हुए जो काव्य ग्रथित किया जाता है वह काव्य प्रेयस्वत् है। जिसमें स्वशब्द, स्थायी, संचारी, विभाव तथा अनुभाव (अभिनय) के आश्रय से शृंगारादि रसों का उदय स्पष्ट रूप में दिखायी देता है वह काव्य रसवत् है। काव्यगत व्यक्ति काम क्रोध आदि के अधीन होने से उसमें अनुचित रूप में प्रवृत्त रसभाव जिसमें ग्रथित किये होते हैं वह काव्यबन्ध ऊर्जस्वी है, तथा रसभाव अथवा उनके आभासों के प्रशम का जिसमें वर्णन होता है एवम् अन्य किसी भी रस भावों के अनुभावों का वर्णन नहीं होता वह काव्यबन्ध समाहित काव्यबन्ध है।

उद्भट का यह विवेचन दण्डी तथा भामह के विवेचन से आगे बढ़ा हुआ है। भामह दण्डी का प्रेयस् प्रियतराख्यान मात्र तक ही सीमित था, उसका यहाँ इस प्रकार विस्तार किया है कि वह सम्पूर्ण भावों को लागू हो सकता है। पूर्वाचार्यों के ऊर्जस्वी को यहाँ अधिक विशद तथा स्पष्ट रूप में बताया है। यह ऊर्जस्वी ही आगे चल कर रसाभास तथा भावाभास के रूप में परिणत हुआ है। समाहित को भी उद्भट ने इसी प्रकार विशद किया है। भामह ने समाहित का तो लक्षण ही नहीं दिया। केवल राजमित्र काव्य के प्रसंग का उदाहरण दे कर समाहितबन्ध बताया है। दण्डी ने समाहित का लक्षण दिया है किन्तु वह उपलक्षणात्मक वर्णन मात्र है। दण्डी का कथन है—“ किसी कार्य का आरम्भ करने पर दैवयोग से उसके साधन की पूर्णता हुई एव वह कार्य सिद्ध हुआ इस प्रकार का वर्णन ही समाहित है ” किन्तु समाहित की यह बाह्यांग कल्पना मात्र है। उद्भट ने उसके अंतरंग स्वरूप का कथन किया है अतएव उद्भट कृत लक्षण अधिक मूलगामी है। इसके अतिरिक्त, रसविषयक अन्य बातों के विवेचन में भी उद्भट अधिक स्पष्टता लाये हैं।

काव्यविवेचन में उद्भट ने रस और भाव में भेद स्पष्ट करते हुए उनका विभावो के साथ सबन्ध दर्शाया है। अनुभाव मात्र से रत्यादि का सूचन हुआ तो वह भाव है, एवम् विभावादि के आश्रय से शृंगारादि का स्पष्ट उदय हुआ तो वह रस है, ऐसा उद्भट का मत प्रतीत होता है। संभव है कि ये रसभाव काव्यगत व्यक्ति के ही हों ऐसा भी उनका मत था। उनका कथन है कि काव्यगत व्यक्ति काम, क्रोध आदि के अधीन होने से उसमें होने वाला रस, भाव आदि का अनुचित उदय ही ऊर्जस्वी है। इसका अर्थ यह होता है कि रसवत् तथा ऊर्जस्वी में बताया गया भेद काव्यगत व्यक्ति की मनोदशा से संबद्ध है। इन सब बातों की ओर ध्यान देने से प्रतीत होता है कि उद्भट भी परिपुष्टिवादी ही था। उद्भट ने रसवत् काव्य का लक्षण भी भामह के ही शब्दों में दिया है। इस प्रकार उद्भट ने पूर्वाचार्यों के ही मत को अधिक विशद कर, अच्छा रूप दिया है।

इसके अतिरिक्त उद्भट ने अपने विचारों का भी बहुत बड़ा योग दिया हुआ प्रतीत होता है। दण्डी आठ ही रस मानते हैं किन्तु उद्भट ने शान्त सहित नौ रस माने हैं। उद्भट का कथन है कि भावों की अवगति चार प्रकारों से तथा रसों की अवगति पाँच प्रकारों से होती है। भावों के सूचक चार हैं—स्वशब्द, विभाव, अनुभाव तथा सचारी भाव, और रस की अवगति के पाँच प्रकार हैं—स्वशब्द, स्थायी, विभाव, अनुभाव तथा सचारी भाव। प्रतीहारन्दुराज ने उद्भट के वचन ‘ चतुरूपा भावा ।’ तथा ‘ पचरूपा रसा ’ उद्धृत किये हैं तथा उसका कहना है कि ये उँप-

युक्त अवगतिप्रकरो को ही लक्षित करते हैं। संभव है कि ये वचन 'भामह-
विवरण' में से हो।

उद्भट का मत है कि रस की अवगति कभी स्वशब्द से होती है, और कभी स्थायी के आश्रय से होती है। वैसे ही वह कभी विभाव, कभी अनुभाव और कभी संचारि-
भाव के आश्रय से भी होती है। पूर्व रसादिध्वनि के अध्याय में रससूचनान्तर्गत
दिये हुए विभावप्राधान्य (केलीकदलितस्य), अनुभावप्राधान्य (यद्विश्रम्य विनोकि-
तेषु) तथा व्यभिचारिप्राधान्य (आत्तमात्तम्) के उदाहरणों का यहाँ स्मरण रहे।
रस को काव्याश्रित मानने से, यह कहना संभव होगा कि उपर्युक्त उदाहरणों में रस
विभाव मात्र का आश्रित है, अनुभाव मात्र का आश्रित है अथवा संचारी मात्र का
आश्रित है। इसी में स्थाय्याश्रित तथा स्वशब्द की जोड़ देने से उद्भट की 'पचरूपा
रसा' तथा 'चतुरूपा भावा' की कल्पना स्पष्ट हो जाती है। उद्भट की यह
कल्पना तथा अभिनवगुप्त का 'ध्वन्यालोकलोचन' स्थित "अन्ये शुद्ध विभावम्,
अपरे शुद्धमनुभावम्, केचित्तु स्थायिमात्रम्, इतरे व्यभिचारिणम् रसमाहुः।"
यह वचन इन दोनों को एकत्रित करने पर लगता है कि संभवतः इन दोनों में कुछ
न कुछ सन्ध है। "रस स्वशब्दवाच्य हो सकता है" इस रूप के एक प्राचीन
मत की आनन्दवर्धन ने 'ध्वन्यालोक' में आलोचना की है। उद्भट तो अपना मत
'स्वशब्द से रस की अवगति होती है' स्पष्ट रूप में कहते हैं। अतएव साफ दिखाई
देता है कि आनन्दवर्धन अपनी आलोचना में उद्भट ही के मत की खबर ले रहे
हैं। "तथा हि वाच्यत्व तस्य स्वशब्दनिवेदितत्वेन वा स्यात् विभावादिप्रतिपादन-
मुखेन वा" इससे आगे लिखी आनन्दवर्धन की वृत्ति तथा उद्भट की कारिका में
तुलना बड़ी रजक है। उद्भट का यह मत तथा अभिनवगुप्त द्वारा निर्दिष्ट उपर्युक्त
चार मतों को एकत्रित करने से, उद्भट के 'पचरूपा रसा' इस वचन की सगति
लग जाती है। तथा पूर्व दिये हुए रसविषयक मतों में से पाँचवा तथा छठा मत
उद्भट तथा उनके अनुयायियों का होगा यह कहना संभव हो जाता है। आनन्द-
वर्धन के समान श्रीशकुन्तल भी कहते हैं कि रस स्वशब्दवाच्य नहीं है। स्वशब्द
से स्थायी का अभिधान मात्र होता है, स्थायी का अभिनय नहीं होता, अतएव इससे
रसप्रतीति नहीं हो सकती इस प्रकार की आलोचना अनुमानवादी शकुन्तल ने भी
की है।

रसविवेचन में उद्भट ने और एक बात भी जोड़ दी है। उन्होंने रसों का
स्वरूप तथा दशरूप में रसों का प्राधान्य आस्वाद्यात्व तथा पुमर्थत्व (पुरुषार्थत्व)
की दो कसौटियों पर निर्धारित किया है।

चतुर्वर्गेतरौ प्राप्यपरिहारौ क्रमाच्चत ।

चैतन्यभेदादास्वाद्यात् स रसस्तादृशो मत ॥

इस कारिका के आधार पर प्रतीहारेन्दुराज ने कहा है कि, सभी भाव आस्वाद्य तो होते ही हैं किन्तु रस तो वही भाव है जो कि चतुर्वर्ग की प्राप्ति का या तदितर परिहार का उपायभूत होता है। 'काव्यालकारसारसंग्रह' के कई संस्करणों में यह कारिका मिलती नहीं, अतः रस के आधार पर कुछ निर्णय करना कठिन है, किन्तु तब भी अन्य आधारों पर भी यह दर्शाया जा सकता है कि उद्भट ने आस्वाद्यत्व के साथ पुमर्थत्व को भी रस की एक कसौटी माना है। 'नाट्यशास्त्र' के दशरूपाध्याय की टीका में अभिनवगुप्त ने वृत्ति तथा रसविभाव के सबन्ध में उद्भट का विचार विस्तारश दिया है। उसे पढ़ने से प्रतीत होता है कि उद्भट ने रस-स्वरूप निर्धारित करने में पुमर्थत्व को एक कसौटी माना था। नाट्यगत रसों का उद्भटकृत विभाग बड़ा विचारणीय है। उद्भट का कथन है कि — धर्म, अर्थ, काम तथा मोक्ष इन पुरुषार्थों के अनुसार नाट्य में क्रम से वीर, रौद्र, शृंगार तथा शान्त-बीभत्स रस आते हैं। रूपक के दश भेदों में से भाण, प्रहसन तथा उत्सृष्टिकाक केवल मनके रजनार्थ हैं। नाटक तथा प्रकरण रूप दो भेद पुरुषार्थप्रधान हैं इस लिये इनमें धर्मादि वीर ही प्रधान रस होता है। समवकार, डिम तथा व्यायोग में वीर अथवा रौद्रप्रधान होता है, और ईहामृग रौद्रप्रधान ही होता है। नाटिका शृंगारप्रधान होती है। अन्य रूपक रजनप्रधान होते हैं, इनमें अन्य रस प्रधान होते हैं। शान्त तथा निर्वेदजनक बीभत्स मोक्ष से सबद्ध हैं नाटक में स्थान फल की प्रधानता की अपेक्षा रहता है।

उद्भट के रसविषयक तथा वृत्तिविषयक मत आगे चल कर स्वीकार नहीं हुए। किन्तु इससे रसविवेचन में उद्भट का जो महत्वपूर्ण स्थान है उसे बाधा नहीं पहुँचती। आनन्दवर्धन तथा अभिनवगुप्त ने उद्भट के अन्य रसविषयक मतों की आलोचना तो की है, किन्तु इस बात का स्मरण रहे कि रसों का उद्भट कृत पुमर्थमूल विभाग उन्हें भी स्वीकार है। रसों का उद्भटकथित पंचरूपत्व यद्यपि आगे चलकर स्वीकार न हुआ, तथापि विभावानुभावों के व्यजकत्व का मार्ग इसी विवेचना से निकला है। उद्भट का सबसे महत्वपूर्ण कार्य यह है कि रस का प्रक्रियात्मक विवेचन उन्होंने काव्य से लागू कर दिखाया। जब उद्भट कहते हैं कि काव्य में रस का आश्रय कभी विभाव, कभी अनुभाव और कभी संचारी भाव होते हैं, तब उनके समक्ष निश्चय ही दृश्यकव्य न हो कर श्रव्यकाव्य है। ये कल्पनाएँ नाट्य के प्रयोग की दृष्टि से उपपन्न नहीं होती। नाट्य तो रसप्रयोग है। वहाँ विभाव रूप मात्र, अनुभावरूपमात्र, अथवा स्वशब्दवाच्य इस प्रकार का

रसस्वरूप ही नहीं प्राप्त हो सकता। वहाँ तो सभी की संयुक्त अवस्था ही दिखायी देगी। इस प्रकार का रस स्वरूप श्रव्यकाव्य में ही हो सकता है। और, क्यों कि उद्भट ने रसों का इस प्रकार का स्वरूप बताया है, कहा जा सकता है कि उन्होंने श्रव्यकाव्य की दृष्टि से रसमीमासा की है।

इस बातपर ध्यान देने से साहित्यविवेचन के विकासान्तर्गत एक महत्त्वपूर्ण बात स्पष्ट हो जाती है। आजकल एक साधारण धारणा हो गयी है कि रसचर्चा आरम्भ में नाट्य की आनुषंगिक थी तथा आनन्दवर्धन ने काव्यचर्चा से उसका सम्बन्ध जोड़ दिया। इस कथन की भ्रान्ति अब स्पष्ट हो जायगी। 'रस स्वशब्दवाच्य है' आदि वाद आनन्दवर्धन के पूर्व ही उपस्थित हुए थे। और, क्योंकि यह प्रश्न श्रव्यकाव्य की अपेक्षा से ही उपस्थित हो सकते हैं, यह स्पष्ट हो जाता है कि आनन्दवर्धन के पूर्व काल से ही रसचर्चा श्रव्यकाव्य के सम्बन्ध में की जा रही थी। इस दृष्टि से चर्चा करनेवाला आनन्दवर्धनपूर्व ग्रन्थकार उद्भट है।

लोल्लट का रसविषयक मत

भामह, दण्डी तथा उद्भट तीनों काव्यगतव्यक्ति को ही रस का आश्रय मानते थे। इनका विचार था कि इस व्यक्ति का रतिक्रोधादि स्थायिभाव पराकोटि तक पहुँचता है अथवा स्पष्टरूप में दर्शित होता है तब वही रसपदवी को प्राप्त होता है। इसी विचार को लेकर भट्ट लोल्लट रससूत्र की विवेचना करते हैं। लोल्लट तथा श्रीशकुल का समय ठीक ठीक नहीं बताया जा सकता। किन्तु, क्योंकि 'अभिनव-भारती' में किये गये निर्देश से दिखायी देता है कि लोल्लट ने उद्भट की तथा श्रीशकुल ने लोल्लट की आलोचना की है, कहा जा सकता है कि उद्भट के बाद लोल्लट के और लोल्लट के बाद श्रीशकुल का समय है। (डॉ० वाटवे ने लोल्लट का समय सन ७०० से ८०० ईसवी तथा श्रीशकुल का समय सन ८२५ ईसवी लिखा है।) [११]

अभिनवगुप्त ने लोल्लट का मत संक्षेप में निर्दिष्ट किया है। उस पर ध्यान देने से प्रतीत होता है कि रसप्रक्रिया के सम्बन्ध में उद्भट तथा लोल्लट का मत एकसा ही था और अभिनवगुप्त का ऐसा निर्देश भी है। संक्षेप में भट्ट लोल्लट का मत इस प्रकार है।

“रससूत्र का कथन है कि विभाव, अनुभाव तथा व्यभिचारिभाव के संयोग से रसनिष्पत्ति होती है। विभावादि का यह संयोग किससे होता है? लोल्लट का कथन है कि इनका यह संयोग स्थायी से होता है। भट्ट लोल्लट के अनुसार

११. देखिये—डॉ० के ना वाटवे—'रसविमर्श' (मराठी)

विभावानुभावव्यभिचारियो का स्थायी भाव से सयोग हो कर रसनिष्पत्ति होती है। इस सयोग का स्वरूप लोल्लट इस प्रकार बनाते हैं—विभाव स्थायी चित्तवृत्ति की उत्पत्ति के कारण है। सूत्र में कथित अनुभाव भावों के अनुभाव है न कि रसजन्य अनुभाव इन्हें रसजन्य अनुभाव मानने से ये रस के कारण नहीं रहेंगे। इस लिये इन्हें भावों ही के अनुभाव मानना होगा। व्यभिचारी भाव भी चित्तवृत्तिरूप है और स्थायी भाव भी चित्तवृत्तिरूप है। यह ठीक है कि इन दोनों चित्तवृत्तियों का सभव सम-काल नहीं हो सकता, किन्तु तब भी यहाँ स्थायी का वासनात्मक रूप विवक्षित है। विभावों से स्थायी उत्पन्न होता है, अनुभावों से यह स्थायी प्रतीत होता है, तथा व्यभिचारियों से यह उपचित अर्थात् परिपुष्ट होता है। इस प्रकार विभावादि के द्वारा उपचित स्थायी ही रस है। यह उपचित न हुआ तो रस नहीं होता। भाव मात्र रह जाता है। किन्तु यह उपचित होने वाला स्थायी भाव किसका होता है? इस पर लोल्लट का कथन है यह स्थायी मुख्यवृत्ति से रामादि का (नाट्यगत व्यक्ति का) होता है अतएव रस भी वस्तुतः मुख्यवृत्ति से रामादि का ही होता है। किन्तु रामादि के रूप का नट अनुसन्धान करता है। इस अनुसन्धान की सामर्थ्य से रस भी हमें नट ही में प्रतीत होता है। भरत रस को नाट्यरस कहते हैं इसका कारण केवल यही है कि रामादि के इस रस का प्रयोग नाट्य में दर्शाया जाता है। भट्ट लोल्लट का यह मत दण्डी उद्भट आदि प्राचीन आचार्यों के मत के समान ही है। रति की पराकोटि होने पर शृंगार होता है। भीम के क्रोध की पराकोटि होने पर वह रौद्र अर्थात् यह रौद्र भीम ही का है। नाट्य में भीम के रौद्र रस का प्रयोग दर्शाया जाता है अतएव यह नाट्य रस है, एव काव्य में इसका वर्णन होता है इस लिये ऐसा काव्य रसवत् होता है।

रसप्रक्रिया के विकास में यह पहली सीढ़ी है और इसी दृष्टि यह ठीक भी है। आपाततः हम भी यही समझते हैं न। हम 'अभिज्ञानशाकुन्तल' नाटक में शृंगार देखते हैं। यह शृंगार किस का है? दुष्यत और शकुन्तला का। 'कुमार-सम्भव' में शोक पढ़ते हैं। यह शोक है रति का। इसी ढंग की यह उपपत्ति है। लोल्लट के उपपत्ति में निम्न बातों पर ध्यान देना आवश्यक है।—

(१) स्थायीभाव तथा रस में मूलतः कोई भेद नहीं है। उनमें भेद है केवल उपचित और अनुपचित का, अन्यथा वे दोनों एक ही हैं।

(२) रस व्यक्तिनिष्ठ होता है। यह रामादि की ही वृत्ति है, न कि अन्य किसी की। वेष, रूप आदि के कारण नट में राम आदि का अभिनिवेश उत्पन्न होता है। नट रामादि के अभिनिवेश में रगमच पर आता है। तथा हम

भी उसे 'राम' ही मानते हैं। इस कारण, नट की क्रियाएँ हम राम ही की क्रियाएँ समझते हैं।

(३) इसीसे नट भी रसास्वाद लेता है ऐसा लोल्लट का कथन है। नट मे वासनावेश होनेसे रसभाव उत्पन्न होते हैं। (रसभावानामपि वासनावेश-वशेन नटे सभवात्)।

(४) दर्शक नाट्य प्रयोग मे बाह्य होता है। नाट्यभावो का ग्रहण वह बाहर ही से करता है (भावाना बाह्यग्रहणस्वभावत्वम्)। यह सब वह दूर रह कर देखता है। रससूत्र की विवेचना मे लोल्लट ने यह कहा तो नहीं है। किन्तु दशरूपाध्याय में उद्भट की आलोचना करते हुए अभिनवगुप्त ने यह कहा रखा है।

लोल्लट का शकुनकृत परीक्षण

प्रारम्भिक होने की दृष्टि से लोल्लट की यह उपपत्ति ठीक लगती भी है किन्तु ठिक नहीं सकती थी। लोल्लट ने अपना विचार रससूत्र के विवेचन के रूप मे प्रस्तुत किया था। इस कारण इस पर दो प्रकार की आपत्तियाँ उठायी गयी। एक तो यह कि क्या रससूत्र के अभिप्राय की दृष्टि से यही ठीक है और दूसरी आपत्ति यह की, यदि यह भी मान लिया कि यह उपपत्ति स्वतन्त्र है तो क्या यह परीक्षण सह सकती है? श्रीशकुन ने लोल्लट की उपपत्ति की दोनों दृष्टियों से परीक्षा की है। संक्षेप मे वह इस प्रकार है—

(१) पर्वत पर अग्नि है इस बात का ज्ञान बिना धूम के नहीं हो सकता। इसी प्रकार जबतक स्थायी का विभावादि से योग नहीं होता तबतक स्थायी का भी बोध होना असंभव है। क्योंकि जबतक विभावादि से स्थायी संयुक्त नहीं होता तबतक उसका कोई ज्ञापक ही नहीं हो सकता। और आप तो स्थायी का ज्ञान पहले ही से अव्यहृत समझते हैं? विभावादि से जबतक संयुक्त नहीं होता तबतक स्थायी का ज्ञान नहीं होगा और संयुक्त अवस्था मे ज्ञान होगा तो रस ही का होगा न कि अनुपचित स्थायी का।

(२) अच्छा, यह भी मान लिया कि स्थायी आप ही उत्पन्न होते हैं, विभाव द्वारा सूचित होते हैं, अनुभावो द्वारा पुष्ट होते हैं और व्यभिचारिभावो के संयोग से रसत्व प्राप्त करते हैं, तब नाट्यशास्त्र में स्थायीभावो के उद्देश और लक्षणो का विधान पहले होना चाहिये था। किन्तु मुनिने सर्वप्रथम रसो के ही उद्देशो और लक्षणो का विधान किया है।

(३) इतना ही नहीं, भरत ने रसो के सम्बन्ध मे जो विभाव-अनुभाव बताये हैं वे ही विभाव-अनुभाव स्थायिभावो के सबन्ध में भी बताये हैं। उदा० 'अथ

ने भी इस सबध में सूचना दी है। उन्होंने भावो का रसपूर्वकत्व (रसेभ्यो भावा.) तथा रसो का भावपूर्वकत्व (भावेभ्यो रस) दोनों का कथन किया है एवं दर्शाया है कि नाट्यप्रयोग में नटगत रसो का आस्वाद लेते समय, उस पर से रसिक को रामादि के भाव का बोध होता है (रसेभ्यो भावा), किन्तु लौकिक व्यवहार में उस उस भाव से उस उस रस की निष्पत्ति होती है। श्रीशकुल के अनुसार लोल्लट ने इन दोनों को एक माना है अतएव उनकी उपपत्ति में दोष आ गया है।

(८) लोल्लट की उपपत्ति पर 'ध्वन्यालोकलोचन' में और भी एक आपत्ति उठाई गयी है। — लोल्लट का कथन है कि स्थायी का उपचय ही रस है तथा यह रसनिष्पत्ति उन्होंने मुख्य वृत्ति से रामगत तथा रूपाभिनिवेश से नटगत मानी है। किन्तु ऐसा नहीं माना जा सकता। चित्तवृत्ति प्रवाहधर्मिणी होती है। किमी न किसी कारण से वह बार बार उत्पन्न होती है, और बारबार नष्ट होती रहती है। वैसे ही चित्तवृत्तियाँ एक के बाद एक आती जाती रहती हैं। इस अवस्था में एक चित्तवृत्ति से दूसरी चित्तवृत्ति का परिपोष कैसे हो सकता है? विस्मय, क्रोध, शोक आदि का तो क्रमशः अपचय ही होता है। तब लोल्लट का माना हुआ स्थाय्युपचय रूप रस रामादि में हो ही नहीं सकता। अच्छा, यह भी नहीं कहा जा सकता कि यह रस नटगत है। नट की व्यक्तिगत चित्तवृत्ति का परिपोष हुआ, तो लय, ध्रुवा, ताल आदि की ओर जिनके कि सम्बन्ध में नाट्य में बहुत सतर्क होना आवश्यक होता है — नट का कोई ध्यान नहीं रहेगा। (अभिनवगुप्त ने 'अभिनवभारती' में लिखा है, कि उन्होंने ऐसे प्रसंग देखे हैं कि नट में वास्तविक भाव उत्पन्न होने से लयादिभग तो क्या, उसे यहाँ तक भ्रम हो जाता है, कि मूर्च्छा और मरण का आवेश तक उस पर छा जाता है)। साराश, लोल्लट का माना रस रामादि अनुकार्य व्यक्ति अथवा अनुकर्ता नट दोनों में असंभव है। अच्छा, वह रसिक में नहीं माना जा सकता। रसिक की चित्तवृत्ति यदि उपचित्त हुई, तो यह कहना असंभव है कि उसे आनंद ही होगा। करुण आदि में तो दुःख ही होगा। अतएव यह भी नहीं कहा जा सकता कि रसिक की चित्तवृत्ति परिपुष्ट होना ही रस है। अतएव उत्पाद्य-उत्पादक भाव अथवा परिपोष्य-परिपोषक भाव पर आधारित लोल्लट की रसविषयक उपपत्ति स्वीकार्य नहीं है।

कुछ अपूर्ण मत

पूर्व जो रसविषयक मत सगृहीत दिये हैं उनमें एक मत है कि विभावादि से नटगत स्थायी अनुमित होता है तथा रामादि से नट अभिन्न है इस भावना से दर्शक इस अनुमिति का आस्वाद लेता है। वैसे ही एक मत और है कि दीवार

श्रीशकुन का कथन है कि इस सवादी भ्रम ही के कारण कृत्रिम विभावो द्वारा भी रामरति का—जो कि सत्य है—बोध होता है। नाट्यगत, सवादी भ्रम विशद करने के लिये वे चित्रतुरग का दृष्टान्त देते हैं। नाटक देखते हुए हमें जो प्रतीति होती है उसका स्वरूप क्या होता है? रत्यादि की सुखकर अवस्था हम देखते हैं, वह किसकी होती है? यह तो सभीको स्वीकार है कि यह अवस्था नट की नहीं होती। हम सामने 'राम' देखते हैं। हमारी इस प्रतीति का स्वरूप क्या होता है? 'यह राम ही है, यही राम' इस प्रकार की यह सम्यक् प्रतीति नहीं होती। इसे मिथ्या प्रतीति भी नहीं कहा जा सकता। मिथ्या प्रतीति के लिये उत्तरकालीन बाध की आवश्यकता होती है। सीप देख कर हमें चाँदी की प्रतीति होती है। उत्तरकाल में बाध होने पर ही हमें बोध होता है कि वह प्रतीति मिथ्या थी। किन्तु जबतक बाध नहीं होता तब तक इसे मिथ्या नहीं कहा जा सकता। नाट्य में हमें समत्व की जो प्रतीति होती है उसका सम्पूर्ण नाट्य समाप्त होने तक बाध नहीं होता, अतएव इस प्रतीति को मिथ्या भी नहीं कहा जा सकता। अच्छा, 'यह राम है या नहीं है?' इस प्रकार का सदेह भी उस समय नहीं होता, अथवा 'यह राम के समान है' यह हमारी प्रतीति नहीं होती। साराश, नाटक देखने के समय हमें समत्व की जो प्रतीति होती है वह सम्यक्, मिथ्या, सदेह अथवा सादृश्य इनमें से किसी भी प्रकार की नहीं होती। इस प्रतीति को हम अस्वीकार भी नहीं कर सकते क्यों कि यह तो अनुभव है। फिर इस प्रतीति का रूप क्या है?

शकुन का कथन है कि यह प्रतीति इन सबसे भिन्न एव चित्रतुरगप्रतीति के समान होती है। रग, हरताल आदि का मिश्रण हम दीवार पर देखते हैं, किन्तु हम इसे घोड़ा ही समझते हैं। इसी प्रकार विशिष्ट वेषधारी, विशिष्ट अवस्थान में खड़ा, विशिष्ट प्रकार से क्रिया करनेवाला नट हम देखते हैं, हमें प्रतीत होता है कि यह राम ही है। चित्रगत घोड़ा वस्तुतः घोड़ा नहीं है। देखनेवाला उसे घोड़ा समझता है। यह वास्तव में भ्रम है, किन्तु सवादी भ्रम है, क्योंकि वास्तविक घोड़ा और यह भासमान घोड़ा इन दोनों में सवाद है। इसी प्रकार नाट्य देखने के समय 'यह राम ही है' इस आकार की दर्शक की प्रतीति भी सवादी भ्रम ही है। श्रीशकुन का कथन है कि मिथ्या राम के मिथ्या अनुभाव तो मिथ्या ज्ञान ही है किन्तु वह सवादीभ्रमात्मक होने से उससे रामगत सत्य रति का दर्शक को ज्ञान होता है शकुन के कथन का संक्षेप में आशय यह है—

(१) नटगत सामग्री कृत्रिम होती है किन्तु कृत्रिम नहीं लगती।

(२) इस सामग्री के गम्यगमक रूप अथवा लिङ्गलिङ्गीरूप संयोग से स्थायी अनुमित होता है।

(३) यह अनुमित स्थायी 'नट' का नहीं होता ।

(४) अनुमित स्थायी रामादिगत स्थायी का अनुकरण मात्र होता है ।

(५) अनुमित स्थायी अनुकरण रूप होने से ही इसे रस कहा जाता है ।
'भावानुकरण रस' यह रस का स्वरूप है ।

(६) दर्शक को 'नट' में रामत्वप्रतीति चित्रतुरगन्याय से होती है । यह प्रतीति मिथ्या तो है किन्तु सवादिभ्रमात्मक है अतएव इससे सत्य रामरति का हमें बोध होता है ।

श्रीशकुन की यह उपपत्ति अन्ततः असिद्ध रही, किन्तु इस बात में सदेह नहीं है कि रसप्रक्रिया की विवेचना में यह लोल्लट से आगे बढ़ी हुई है । रगमच पर दिखायी देनेवाला दृश्यमूल घटना नहीं है । शकुन का कहना है कि यह अनुकरण है । हम भी कहते हैं कि 'अभिज्ञानशाकुन्तल' नाटक में हम देखते हैं दुष्यन्तशकुन्तला के शृंगार का अनुकरण, न कि वह शृंगार । शकुन की अनुकरणकल्पना के दोष अभिनवगुप्त के गुरु 'काव्यकौतुक' कार भट्टतौत ने दर्शायें हैं और रसविवेचना में वे इससे आगे बढ़े हैं । इसी को अब हम देखें ।

श्रीशकुन के मत का तौतकृत परीक्षण

श्रीशकुन की इस उपपत्ति के सबन्ध में भट्ट तौत का कहना है कि —आप रस को अनुकरण रूप बताते हैं । किन्तु प्रश्न उठता है कि यह अनुकरण किसकी दृष्टि से है ? दर्शक की दृष्टि से, नट की दृष्टि से या विवेचक की दृष्टि से ?

एक वस्तु दूसरी किसी वस्तु का अनुकरण है यह कहने के लिये प्रमाण आवश्यक होता है । उदाहरण के लिये, 'अमुक अमुक इस प्रकार मद्यपान करता है' यो कह कर जब कोई पानी पीता है तब हम इसे अनुकरण समझते हैं । यहाँ पानी पीने की क्रिया मद्यपान की क्रिया का अनुकरण है । अब, नट में हम ऐसी कौनसी बात देखते हैं, जिसे कि हम रति का अनुकरण कह सकते हैं ? नट का शरीर, उसका धारण किया वेष, उसका भाषण एवं क्रियाएँ हम देखते हैं । इन बातों को हम चित्तवृत्ति का अनुकरण नहीं कह सकते । नट में देखे जानेवाले ये अर्थ स्वभावतः जड, चक्षुर्ग्राह्य तथा नटाश्रित हीते हैं, और चित्तवृत्तियाँ चेतन, मनोग्राह्य तथा रामाश्रित हैं । जब दोनों में इतना बड़ा भेद है तो एक को दूसरी का अनुकरण कैसे कहा जा सकता है ? इसके अतिरिक्त, हम जो देखते हैं वह अनुकरण है ऐसा मानने से पहले मूल वस्तु का पूर्वज्ञान हमें आवश्यक है । किन्तु रामादि का रति भाव किसीने देखा नहीं है । तब राम की चित्तवृत्ति का नट अनुकरण करता है यह कहना व्यर्थ है ।

अच्छा, ऐसा भी नहीं कहा जा सकता कि नट में दर्शक को जो चित्तवृत्ति प्रतीत होती है वह नटगत चित्तवृत्ति ही राम के चित्तवृत्ति का अनुकरण होने से शृंगार के नाम से पहचानी जाती है। नट में जो चित्तवृत्ति प्रतीत होती है वह किस रूप में प्रतीत होती है यदि ऐसा कहा कि, प्रमदादि कारण, कटाक्ष आदि कार्य तथा धृति आदि सहकारी, इन लिगोपर से लौकिक व्यवहार में जिस चित्तवृत्ति की हमें प्रतीति होती है वही नटगत चित्तवृत्तिका स्वरूप होता है, तो कहना पड़ेगा कि नट में हमें रतिनामक चित्तवृत्ति ही प्रतीत होती है। फिर यह कैसे कहा जा सकता है कि नटगत लौकिक रतिनामक अनुकरण है ?

राम के विभावादि सत्य होते हैं प्रत्युत नट के विभावादि कृत्रिम होते हैं। दोनों में यह भेद होने से ही नटगत चित्तवृत्ति राम के चित्तवृत्ति का अनुकरण है यह यदि आपका विचार हो, तो इस पर हमारा प्रश्न है कि क्या दर्शक नट के विभावो को कृत्रिम समझता है ? दर्शक यदि इन विभावो को कृत्रिम समझता है तो दर्शक को चित्तवृत्ति की प्रतीति ही नहीं हो सकती। रति नामक प्रसिद्ध चित्तवृत्ति तथा इस चित्तवृत्ति का अनुकरण दोनों भिन्न वस्तुएँ हैं। चित्तवृत्ति तथा अनुभाव में कारण-कार्य संबंध है। ये अनुभाव मूल चित्तवृत्ति के भी हो सकते हैं अथवा रत्यनुकरण के भी हो सकते हैं। जो इस बात का ज्ञान रखता है कि हम जिन अनुभावो को देखते हैं वे रति के अनुभाव न होकर रत्यनुकरण हैं तथा इस बात का ध्यान रखते हुए जो इनको देखता है, केवल उसीको इन अनुभावो से रत्यनुकरण का ज्ञान होगा। किन्तु दर्शक तो इस प्रकार का ज्ञान रखते हुए देखता ही नहीं। रति के अनुभाव के रूप में ही वह इनका ग्रहण करता है। तब इन पर से दर्शक को रत्यनुकरण की प्रतीति कैसे हो सकती है ? जिसे यह विशेष ज्ञान नहीं रहता उसे तो इन पर से रति ही की प्रतीति होगी। लौकिक में रति के जो कटाक्ष आदि कार्य दिखायी देते हैं तत्सदृश नटगत अनुभाव होते हैं। किन्तु ऐसा भी नहीं कहा जा सकता कि इन अनुभावो को देख कर दर्शक को रामरतिसदृश नटगत चित्तवृत्ति का ज्ञान होता है। कार्य पर से कारण का अनुमान करना तो ठीक है। किन्तु कार्यसदृश वस्तु पर से कारण सदृश वस्तु का अनुमान करना ठीक नहीं है। धूम पर से अग्नि का ज्ञान हो सकता है। किन्तु धूम के समान दिखनेवाले कुहरे से अग्नि के समान दिखनेवाले जपाकुसुम का ज्ञान कैसे हो सकता है ? इसी प्रकार राम के अनुभाव से राम के रति का अनुमान करना ठीक होगा। किन्तु राम के अनुभावो के सदृश वस्तु से रामरति के सदृश वस्तु का अनुमान कैसे हो सकता है ?

यह तो ठीक है कि नट वास्तव में क्रुद्ध न हो कर भी क्रुद्ध सा दिखायी देता है, किन्तु इसका अर्थ इतना ही है कि किसी क्रुद्ध पुरुष में तथा नट में भ्रुकुटिभंग

आदि का सादृश्य है। किन्तु इसी पर से इसे अनुकरण कहना ठीक न होगा। गो और गवय का मुख समान है इस लिये क्या यह कहना उचित होगा कि एक ने दूसरे का अनुकरण किया है? रसके अतिरिक्त, दर्शक भी नहीं समझता कि नट अपने समक्ष किसीका अनुकरण कर रहा है। वस्तुतः, दर्शक की नट के सबन्ध में प्रतीति कभी भावरहित नहीं होती। इस लिये, यह कहना कि दर्शक जो देख रहा है वह अनुकार है—ठीक नहीं।

आप का विचार है कि 'रामच' पर जिस नट को हम देखते हैं वह राम है' इस आकार की हमारी जो प्रतीति है वह सम्यक् (सत्य) भी नहीं है और मिथ्या भी नहीं है। किन्तु जब तक नट हमारे सामने खड़ा है तब तक अर्थात् सम्पूर्ण नाटक में यदि हमें उसकी निश्चित प्रतीति होती है, एवम् नाटक देखने के समय उत्तरकालीन बाध (अर्थात् नाटक समाप्त हो जाने पर होने वाले 'यह राम नहीं है' डम आकार के बाधक ज्ञान) की कल्पना भी यदि हमें छू तक नहीं जाती तब डम प्रतीति को सत्यप्रतीति मानने में आपत्ति ही क्या हो सकती है? अच्छा, नट का रामत्व उत्तरकाल में बाधित होनेवाला है इस ज्ञान से ही यदि आप नाटक देखते हैं तो इस ज्ञान ही को मिथ्या ज्ञान क्यों कर न माना जाय? वास्तव में, यह तो मिथ्या प्रतीति ही होती है। बाधक ज्ञान का उस क्षण उदय न भी हुआ हो तो भी प्रतीति का मिथ्यात्व तो नष्ट नहीं होता। इस पर यदि आप कहते हैं कि किसी नट ने काम किया तो भी 'यह राम है' यही हमारी प्रतीति रहती है, तब नाट्य में प्रतीति होने वाला रामत्व विशेष रूप से व्यक्तिसंबद्ध न रह कर सामान्य रूप में परिणत हो गया है, यह बात स्वीकार आपको अवश्य ही करनी पड़ेगी।

और विभावो का अनुसंधान नट काव्य से करता है इस आप के कथन का भी क्या अर्थ है? नट तो यह नहीं समझता कि काव्यगत सीता से मेरा कुछ सबन्ध है। सीता के सबन्ध में नट की आत्मीयता तो नहीं होती। इस लिये इस दृष्टि से, विभावो का अनुसंधान नट काव्य से नहीं करता। काव्यार्थ को दर्शकों की प्रतीति का विषय बनाना यह यदि अनुसंधान का अर्थ है तब नट को प्रधानतः स्थायी का ही अनुसंधान करना चाहिये, क्यों कि मुख्यतया स्थायी को ही रसिक की प्रतीति का विषय बनाना है (और इधर आप ही बल देकर कहते हैं कि स्थायी का अनुसंधान काव्य से नहीं होता)। एतावता, रस अनुकरण रूप है यह कथन दर्शक की दृष्टि से उपपन्न नहीं होता।

नट की दृष्टि से भी अनुकरण की उपपत्ति का स्वीकार नहीं किया जा सकता। नट यह नहीं समझता कि मैं राम का अथवा उसकी चित्तवृत्ति का अनु-

भान इतना ही होता है। इस बात को अनुकरण नहीं कहा जा सकता। अतएव नट की दृष्टि से भी अनुकरण की उपपत्ति सिद्ध नहीं होती।

विवेचक की दृष्टि से भी अनुकरण उपपन्न नहीं होता। भरत ने कही भी कहा नहीं कि, 'स्थायी का अनुकरण ही रस है।' वह अनुकरण हो सकता है ऐसा समझने के लिये नाट्यशास्त्र में कोई गमक भी नहीं है। प्रत्युत नट के नाटकीय क्रियाओं को ध्रुवा, लय, ताल आदि की प्रत्येक समय सगत दी जाती है। इस से तो और भी स्पष्ट होता है कि नाट्य में अनुकरण कतई नहीं होता। इसे यदि अनुकरण माना गया तो लौकिक व्यवहार की क्रियाएँ भी हम ताल और लय के साथ करते हैं ऐसा मानना पड़ेगा।

श्रीशकुल का चित्रतुरग का दृष्टान्त भी नाट्य को लागू नहीं होता। दीवार पर किये गये रंगों के मिश्रण से लौकिक अश्व की अभिव्यक्ती नहीं होती। अश्व के अवयव सनिवेश के समान दीवार पर रंगों का विशिष्ट रूप में अवयव सनिवेश किया रहता है इस लिये दीवार पर अश्व के समान प्रतिभास होता है। विभावादि से इस प्रकार प्रतिभास नहीं होता। विभावादि का समूह तो रति का प्रतिभास नहीं है। इसलिये चित्रतुरग का दृष्टान्त भी यहाँ उपपन्न नहीं होता। अतएव श्रीशकुल द्वारा बतायी गयी 'भावानुकरण रस' वाली उपपत्ति स्वीकार्य नहीं है।

भट्टतौत का मत : नाट्य अनुकरण नहीं है, अनुव्यवसाय है

रस स्थायी की उत्पत्ति नहीं है अथवा परिपुष्टि भी नहीं है, रस स्थायी की अनुमिति नहीं है अथवा अनुकृति भी नहीं है। फिर नाट्य में है क्या ? इसके अतिरिक्त भरत के 'सप्तद्वीपानुकरण नाट्यमेतन्मया कृतम्' इस वचन की सगति कैसे हो सकती है। भट्टतौत का इस पर कथन है कि नाट्य में अनुकृति नहीं होती है, अनुव्यवसाय होता है। अनुकृति और अनुव्यवसाय एक ही नहीं है। भट्टतौत ने अपना यह मत 'काव्यकौतुक' नामक ग्रन्थ में प्रस्तुत किया है। यह ग्रन्थ उपलब्ध नहीं है किन्तु अभिनवगुप्त ने भरत के

नैकान्ततोऽस्ति देवानामसुराणां च भावनम् ।

त्रैलोक्यस्यास्य सर्वस्य नाट्य भावानुकीर्तनम् ॥

इस श्लोक की टीका में भट्टतौत का मत संक्षेप में दिया है। इस पर से भट्टतौत के मत की कुछ कल्पना की जा सकती है [१३]।

१३ अस्मदुपाध्यायकृते काव्यकौतुके अयमेव अभिप्रायोऽन्तव्यो, न तु अनियतानुकारोऽपि, तेनऽनुव्यवसायविशेषविषयीकार्यं नाट्यम् । (अ भा)

नाट्य में अनुभावन होता है किन्तु वह किसी भी व्यक्ति के लौकिक व्यापार का अनुभावन नहीं होता। भरत ने देवदानवों को जो नाट्यप्रयोग दर्शाया उसमें देवों का अथवा दानवों का व्यक्तिगत (एकान्त) अनुभावन नहीं था। नाट्य में हम राम, रावण आदि देखते हैं वे लौकिक व्यक्तियाँ नहीं होते। उनके विषय में हमारी तत्त्वबुद्धि नहीं रहती अथवा सादृश्यबुद्धि भी नहीं रहती। वह भ्रान्ति, आरोप अथवा अनुकृति भी नहीं होती। इनमें से किसी भी पक्ष की दृष्टि से, इसमें साधारण्य न होने के कारण रससम्भव नहीं हो सकता। हमें मानना पड़ेगा कि कवि ने किसी नियत व्यक्ति का वर्णन किया है, इससे कवि का वह काव्य इतिहास अथवा आख्यान के अन्तर्गत होगा, उसे काव्य कहना असम्भव होगा। इसके अतिरिक्त हमें मानना पड़ेगा कि हम लौकिक युगुल का प्रणयव्यवहार देखते हैं, और इसमें लौकिक लज्जा, हर्ष, द्वेष आदि की वृत्ति उमड़ आयेगी। इस अवस्था में रसास्वाद कहाँ ?

वस्तुस्थिति यह है कि आगम, इतिहास आदि में विशिष्ट व्यक्तियों के जीवन का कथन रहता है। किन्तु वे ही व्यक्तियाँ जब काव्य, नाट्य, आदि में पात्रों के रूप में प्रवेश करते हैं तब उनका विभावो में रूपान्तर हो जाता है एवं विभावादि के साथ उस सम्पूर्ण कथावस्तु में साधारणीभाव आ जाता है। क्यों कि काव्यगत शब्दार्थों पर गुणालंकारों के सस्कार हुए रहते हैं, काव्य पढ़ते समय पाठक को तत्समकाल ही हृदयसवादपूर्वक निमग्नकारता प्राप्त होती है तथा वह सम्पूर्ण प्रसंग ही त्रैलोक्य के एक भाव के रूप में उसके अन्तश्चक्षु के समक्ष प्रत्यक्षवत् उपस्थित हो जाता है। यह तो नहीं माना जा सकता कि काव्य में हर किसी को इस प्रकार का प्रत्यक्षवत् ज्ञान होगा, किन्तु नाट्य में त्रैलोक्यगत भाव का यह प्रत्यक्ष ज्ञान सब दर्शकों को समकाल ही प्राप्त होता है।

किन्तु लौकिक प्रत्यक्ष और नाट्यगत प्रत्यक्ष में बहुत बड़ा भेद है। कवि, नट अथवा दर्शकों के लौकिक जीवन में जो प्रवृत्तिनिवृत्तिरूप व्यवहार दिखायी-देते हैं उनसे उनका व्यक्तिगत सबन्ध होता है, किन्तु नाट्य में जब यही प्रवृत्तिनिवृत्ति-रूप व्यवहार दर्शाया जाता है तब उससे किसीका भी व्यक्तिगत सबन्ध नहीं रहता। व्यक्तिगत सबन्ध का स्स्कार लेश भी नाट्य में नहीं पाया जाता। कवि का सम्पूर्ण उद्यम ही 'आराधयितुं विदुषः' — रसिकों को आनन्दित करने के लिये ही किया जाता है तथा नट का उद्यम भी इसी बुद्धि से प्रेरित हो कर किया जाता है। इसके अतिरिक्त नाट्य में गीत, वाद्य आदि की उचित सगत होने से, नाट्यभावों में, उनके अभिनय के या दर्शन के समय, सासारिक बुद्धि (लौकिक कल्पना) रह ही नहीं सकती। लौकिक सबन्धों से नाट्य इस प्रकार उन्मुक्त होता है इसी लिये

नाट्यकाल में रसिक का मन दर्पण के समान निर्मल हो जाता है एवम् अभिनय के अवलोकन से वह हर्ष, शोक आदि भावों में तन्मय हो सकता है। इस समय राम, रावण आदि पात्रों के सबन्ध में उसे जो प्रतीति होती है वह देश, काल, व्यक्ति आदि से सीमित नहीं रहती। अतएव कवि द्वारा वर्णित अथवा नटद्वारा दर्शित राम, रावण आदि के सस्कार न रह कर उनमें कवि अथवा नट के आत्मगत सस्कारों की अनुवृत्ति की साधारण्य की भूमिका पर से होती है अतएव कवि तथा नट की उन पात्रों के साथ आत्मरूपता हो जाती है एवम् आत्मद्वारा ही वे सम्पूर्ण विश्व का अवलोकन करते हैं (सचमत्कारतदीयचरितमध्यप्रविष्टस्वात्मरूपमति स्वात्मद्वारेण विश्व तथा पश्यन्)। इस प्रकार नाट्य में कवि के अन्तर्गत सस्कार ही साधारण्य की भूमिका से प्रकाशित होते हैं। नट इसी भूमिका पर से तज्जातीय सस्कार अभिनयद्वारा प्रकाशित करता है। एव दर्शक भी साधारण्य से ही इनका ग्रहण करके आत्मानुप्रवेशपूर्वक तज्जातीय भावों का आस्वाद लेता है। इस प्रकार नाट्य में त्रैलोक्यगत भावों का अनुकीर्तन होता है।

वह अनुकीर्तन विशेष रूप का अनुव्यवसाय ही है। लौकिक जीवन में हमारे ऊपर सुखदुःखवृत्तिरूप अथवा बोधरूप सस्कार होते रहते हैं। वे ही सस्कार जब हमारे प्रत्यक्ष का विषय होते हैं तब उस प्रत्यक्ष के द्वारा होनेवाले ज्ञान को अनुव्यवसाय कहा जाता है। न्याय की दृष्टि से अनुव्यवसाय है प्रत्यक्ष ज्ञान का भान, और वेदान्त की दृष्टि से अनुव्यवसाय है सुखदुःखात्मक भावों का अथवा बोध का प्रत्यक्ष। किसी भी दृष्टि से देखिये, अनुव्यवसाय ज्ञान का ज्ञान ही है (तद्वेदन-वेद्यत्वम्)। कवि के वृत्तिरूप अथवा बोधरूप सस्कार ही शब्दार्थ के माध्यम द्वारा प्रत्यक्ष का विषय होते हैं। नट के अभिनय में तज्जातीय सस्कार ही प्रत्यक्ष दर्शित होते हैं, एवम् दर्शक भी तज्जातीय सस्कारों का दर्शन करता है, तथा यह सब साधारण्य की भूमिका से होता है इस कारण इन सब में सवादित्व रहता है। अतएव नाट्य में विशेष रूप का अनुव्यवसाय रहता है। इस अनुव्यवसाय को ही अनुमति समझना ठीक नहीं।

इस पर यदि अनुकृतिवादी पूर्वपक्षी यो कहे कि, 'यह तो ठीक है कि नाट्य में कथावस्तु आदि सभी बातों में साधारण्य होता है। यह भी स्वीकार है कि इनमें से कोई भी बात व्यक्तिबद्ध नहीं रहती, किन्तु इसी से नाट्य में अनुकरण नहीं रहता यह कैसे कहा जा सकता है? नाट्य में नियत अथवा विशेष व्यक्ति का अनुकरण भले ही न हो, किन्तु नाट्य में अनियत व्यक्ति का अनुकरण नहीं होता यह कैसे कहा जाय?' तब इस पर अभिनत गुप्त का उत्तर है कि 'हमें इसमें कोई आपत्ति नहीं है; किन्तु वास्तविक अञ्चन यह है कि सामान्य का

अनुकरण ही नहीं हो सकता। अनुकरण का अर्थ है सदृशकरण और सादृश्य तो दो विशेषों में ही हो सकता है। सामान्य में सादृश्य की संभावना ही नहीं है। नाट्यगत विभाव साधारण्य से प्रतीत होते हैं, अतएव वे लौकिक का अनुकरण नहीं होते। नट चित्तवृत्ति का अनुकरण नहीं करता। यह भी नहीं कहा जा सकता कि राम के शोक के समान नट को भी शोक होता है। यह तो ठीक है कि नट अनुभाव ही दर्शाता है। किन्तु ये अनुभाव राम के अनुभावों के सदृश नहीं होते; ये सजातीय होते हैं। अतएव यह भी नहीं कहा जा सकता कि नाट्य में अनियतानुकरण रहता है।

“नट अपने लौकिक जीवन में देश, काल आदि से मर्यादित चैत्र, मैत्र आदि नाम धारण करनेवाले व्यक्ति के रूप में ज्ञात रहता है। किन्तु नाट्यप्रयोग के समय जब वह आहार्य रूप में रगमच पर आता है तब लौकिक जीवन में उससे सबद्ध नटबुद्धि नष्ट हो जाती है। उसे राम, रावण आदि नाम प्राप्त होते हैं। किन्तु इन व्यक्तिविषयक नामों का हमारे अनुभव में पहले से ही उदात्त पुरुष, उद्धत पुरुष आदि सामान्य अर्थ स्थिर हुआ रहता है। यह सामान्य अर्थ नाट्यकाल में प्रकाशित होता है तथा नाट्यगत राम, रावण आदि शब्द व्यक्ति के प्रतिपादक न हो कर धीरोदात्तादि अवस्थाओं के प्रतिपादक हैं ऐसा हमारा ज्ञान होता है। (धीरोदात्ताद्यवस्थानां रामादि प्रतिपादक-दशरूप)। रगमचगत प्रत्यक्षकल्पप्रसंग को विविध नाट्यालंकारों की एवं गीतवाद्य आदि की सगत प्राप्त होने पर वह सम्पूर्ण प्रसंग हृदयानुप्रवेश के लिये योग्य होता है। इस रजक सामग्री में जब हमारा प्रवेश होता है तब हमारा भी व्यक्तिगत ज्ञान नष्ट हो जाता है, तथा इस अवस्था में अपने लौकिक जीवन के प्रत्यक्ष अनुमान आदि के द्वारा किये गये संस्कारों की सहाय्यता लेकर हम नट के ज्ञानसंस्कारों की सहाय्यता से (अनुभवकी सहाय्यता) से हृदयसवादन्तमयी भवनक्रम से सुखदुःखादिरूप में चित्रित निजसविदा के ही प्रत्यक्ष दर्शन के आनन्द का अनुभव करते हैं। यही नाट्यगत अनुव्यवसाय है। इस आनन्दमय अनुव्यवसाय का ही रसन, आस्वादन, चमत्कार, चर्वणा, भोग आदि पर्यायों से निर्देश किया जाता है। इस आनन्दमय अनुव्यवसाय में प्रतीत होनेवाली वस्तु ही नाट्य है। अतएव नाट्य अनुकीर्तन अर्थात् अनुव्यवसायात्मक सुखदुःखादि भावों से विचित्रित संवेदन है। नाट्य में यह संवेदन प्रत्यक्ष का विषय बनता है। इस प्रकार का यह नाट्य अनुकार नहीं है।” नाट्य में व्यक्तिगत सादृश्य का दर्शन नहीं रहता प्रत्युत अपने ही साधारणीभूत भावों का तथा बोध का अतएव त्रैलोक्यगत भावों का साधारण्य की भूमिकापर से प्रत्यक्ष दर्शन होता है। इस प्रकार अपने भावबोधरूप संस्कार ही नाट्य में प्रत्यक्ष का विषय बनते हैं इस लिये नाट्य अनुव्यवसायविशेष है।

‘लोकवृत्तानुकरण’ शब्द का भरत ने ‘लोकवृत्तानुसरण’ के अर्थ में प्रयोग किया है। उनका कथन है कि नाट्यक्रीडा लोकवृत्तानुसारी रहती है। किन्तु लोकवृत्त का दर्शन करना हो तो वह अनाश्रित अवस्था में केवल तत्त्वतः कल्पना असम्भव है। अतएव इसका दर्शन कराने के लिये कवि पात्ररूप आश्रय का निर्माण करता है। लोकवृत्त के जिस विशिष्ट अंग का दर्शन करना हो उसके लिये पहले से ही कोई ऐतिहासिक अथवा पौराणिक व्यक्ति लोक में प्रसिद्ध हो, तो इसी व्यक्ति का वह पात्र अथवा प्रणालिका के रूप में उपयोग करता है [१४] ऐसे नाट्य में उस व्यक्ति का अनुकरण नहीं किया जाता, अपितु इस पात्रके आश्रय से लोकवृत्त का अनुकरण किया जाता है। भट्टतैत्तिह्य कहते हैं कि नाट्य को जब अनुकरण कहा जाता है तब इस बात का स्मरण रखना आवश्यक है कि इस कथन की पृष्ठभूमि में लोकवृत्तानुसरण की कल्पना होती है, न कि सदृशकरण की।

ध्वनिकार का मत

श्रीशकुल के मत का परीक्षण करते हुए हम भट्टतैत्तिह्य तथा तैत्तिह्य का भी मत देखा। किन्तु इसीके मध्य की एक सीढ़ी हमने छोड़ दी। भट्टतैत्तिह्य से पूर्व आनन्दवर्धन ने ‘रस ध्वनित होता है’ यह मत बड़े जोर से प्रवर्तित किया। काव्यनाट्यगत अन्य बातें वाच्य हो सकती हैं किन्तु रस स्वप्न में भी वाच्य नहीं रह सकता। वह उत्पन्न नहीं होता, वह अनुमित नहीं होता, वह वाक्यका तात्पर्यार्थ नहीं है, वह अभिधा अथवा लक्षणा का विषय नहीं है। काव्यगत शब्द के व्यञ्जना नामक व्यापार द्वारा रस अभिव्यक्त होता है। ‘रस भाव आदि विभावादि द्वारा प्रतीत होता है। काव्य पढ़ते समय अथवा नाट्य देखते समय, सहृदय की तत्त्वदर्शिनी बुद्धि में वह समकाल ही अवभासित होता है। इस रस-प्रतीति में क्रम तो है किन्तु भट्टिति प्रत्यय के कारण इस क्रम का हमें ज्ञान नहीं होता। अतएव रसभावादि असलक्ष्यक्रम ध्वनि है”

आगे चल कर अभिनवगुप्त ने आनन्दवर्धन के इस मत को विशद किया। रसप्रक्रिया के इतिहास में अन्तिम मत अभिनवगुप्त का ही माना जाता है। “रस अभिव्यक्त होता है” इस मत को अभिनवगुप्त ने प्रस्थापित तो किया है किन्तु इस मत की मूल विवेचना अभिनवगुप्त की नहीं है। इस मत को सर्वप्रथम ध्वनिकार तथा आनन्दवर्धन ने प्रस्तुत किया। काव्यगत शब्दार्थ तथा नाट्यगत अभिनय

१४ लोकवृत्तानुसारेण यत इयं नाट्यक्रीडा, लोके च धर्मादयोऽनाश्रया न संवेदनयोग्याः, तेन धर्मादिविषये यो यथा प्रसिद्धो रामादि, स शब्दमात्रोपयोगित्वेन मुख्यतया प्रणालिकया गृहीतः।

द्वारा दर्शाये गये विभावादि रस के व्यञ्जक हैं। रसाभिव्यक्ति ही कवि का एकमात्र प्रयोजन है। इसको लक्ष्य कर के ही कवि शब्दार्थ का प्रयोग करता है। काव्य तथा नाट्य की कथावस्तु, तद्गत प्रसंग, पात्र वर्णन आदि सभी अर्थ रसाभिमुख ही होने चाहिये। इस विषय में कवि सतर्क रहता है। ध्वनिकार ने कहा है—

वाच्याना वाचकाना च यदौचित्येन योजनम् ।

रसादिविषयेणैतत् कर्म मुख्य महाकवे ॥

काव्य तथा नाट्य के रसामिव्यजकता का स्वरूप ध्वनिकार ने इस प्रकार बताया है—

विभावभावानुभावसचार्यौचित्यचारुणः ।

विधिः कथाशरीरस्य वृत्तस्योत्प्रेक्षितस्य वा ॥

इतिवृत्तवशायाता त्यक्त्वाननुगुणा स्थितिम् ।

उत्प्रेक्ष्याऽभ्यन्तराभीष्टरसोचितकथोन्नयः ॥

सन्धिसन्ध्यगघटन रसाभिव्यक्त्यपेक्षया ।

न तु केवलया शास्त्रस्थितिसपादनेच्छया ।।

उद्दीपनप्रशमने यथावसरमन्तरा ।

रसस्यारब्धविश्रान्तेरनुसन्धानमङ्गित ॥

अलकृतीना शक्तावप्यानुरुप्येण योजनम् ।

प्रबन्धस्य रसादीना व्यजकत्वे निबन्धनम् ॥ (ध्व. ३। १०-१४)

यह तो बात अनुभवसिद्ध है कि महाकवियों के काव्य, नाट्य आदि में रसास्वाद प्राप्त होता है। इस रस का प्रकाशन इस कृति के द्वारा कैसे होता है यही उपर्युक्त कारिकाओं में दर्शाया गया है। यह प्रकार उपन्यास करके आनन्दवर्धन कहते हैं— 'यह स्पष्ट होगा कि महाकवियों का समूचा काव्यव्यापार रसाभिव्यक्ति के लिये ही होता है। पहली बात यह है कि कवि जिस रस की अभिव्यक्ति करना चाहता है उस रस के लिये उचित विभावानुभाव, स्थायी तथा सचारी जिस कथावस्तु में उचित रूप से एकत्रित हो सकते हैं ऐसी ही कथावस्तु कवि चुन लेता है अथवा अपनी प्रतिभा के बल से रचता है। वह सतर्क रहता है कि इस कथावस्तु में रसोचित घटना, पात्रों के रसोचित व्यापार, तथा रसोचित अन्य विविध भाव सहजता से प्रकाशित होने चाहिये व कृत्रिम अथवा आगन्तुक नहीं देखने चाहिये। विभावानुभावों का औचित्य लोकव्यवहार से निर्धारित किया जा सकता है। किन्तु इस कथा में अनुस्यूत दिखायी देनेवाले स्थायी का प्रधान पात्र की प्रकृति से औचित्य होना आवश्यक होता है। पात्र की जो प्रकृति हो उस प्रकृति द्वारा वह विभाव

आवश्यक ही प्रकाशित होता है। इसमें असंभवनीयता कुछ नहीं है (भावौचित्य तु प्रकृत्यौचित्यात्—आनन्दवर्धन)। कवि यदि इतिहास अथवा पुराण से कथावस्तु लेना चाहता है तो ऐसी ही कथावस्तु लेता है जो कि रसाभिव्यक्ति के लिये पोषक हो सकती है। इतना नहीं, मूल कथावस्तु में यदि रस का कुछ बाधक हो तो कवि उस कथा में परिवर्तन कर के अथवा अपनी ओर से उसमें कुछ जोड़ कर, उसे रसानुवर्ति बनाता है। इस बात का स्मरण रहे कि कवि नित्य रसपरतन्त्र ही होता है। ऐतिहासिक काव्य में इतिहास कथन उसका प्रयोजन नहीं रहता। वह कार्य तो इतिहास ही कहता है। रसाभिव्यक्ति के एक साधन के रूप में कवि ऐतिहासिक घटना को उठा लेता है [१५]। ऐतिहासिक कथावस्तुओं में भी रसयुक्त कथाएँ अनेक हो सकती हैं। उनमें से किसी भी एक कथा को लेने से काम नहीं चलता। इनमें से भी महाकवि उसी कथा को चुन लेता है जिसमें कि रसोचित विभाव आ सकते हैं। कल्पित कथावस्तु के सम्बन्ध में तो कवि को बहुत ही सतर्क रहना आवश्यक हो जाता है। ऐसी कथा में अल्प अनवधान से भी कवि की अव्युत्पत्ति प्रकट हो जाती है। कथा की कल्पना भी ऐसी करनी चाहिये कि सम्पूर्ण कथावस्तु रसमय प्रतीत हो [१६]।

प्रबन्ध की रसाभिव्यक्ति का दूसरा गमक है कथा में ग्रथित प्रसंगों का सहज, सभाव्य तथा अपरिहार्य उपनिबन्धन। यह निबन्धन यदि औचित्यपूर्ण हो तो इसका पर्यवसान रसाभिव्यक्ति में होता है। यही है महाकाव्यगत घटकों की आकांक्षा तथा योग्यता। सधि, सन्ध्या, वृत्त्यग आदि अर्थों की काव्य में स्थिति रसानुगुण होने से ही रहती है। शास्त्र में वर्णित ये अर्थ काव्य में रसानुगुण हो कर ही आने चाहिये, केवल शास्त्रदृष्ट अर्थ काव्य में ग्रथित करना है इसलिये नहीं। आनन्दवर्धन इस विषय में अनुकूल प्रतिकूल दोनों उदाहरण देते हैं।

प्रबन्ध के रसाभिव्यक्तता का और एक गमक यह है कि महाकवियों की कृति में रसों का उद्दीपन एवम् प्रशमन प्रसंग के अनुसार तथा प्रकृतिसिद्ध क्रम से होता है। काव्यगत प्रधान रस का अनुसंधान निरन्तर बनाया रखा जाता है। अगभूत अनेक रसों का मुख्य रस के साथ अनुसंधान किस प्रकार होता है इसके उदाहरण के रूप में आनन्दवर्धन ने 'तापसवत्सराज' नाटक का उल्लेख किया है।

१५ कविना काव्यमुपनिबन्धनता सर्वात्मना रसपरतन्त्रेण भवितव्यम्। तत्र शिष्टे यदि रसानुगुणां स्थितिं पश्येत् तदेवा भङ्क्त्वापि स्वनत्रतया रसानुगुण कथान्तरमुत्पादयेत्। न हि कवे इतिमात्रनिर्वहणेन किञ्चित् प्रयोजनम्। इतिहासदेव तत्सिद्धे।—आनन्दवर्धन

१६ कथा शरीरमुत्पाद्य वस्तु कार्यं तथा तथा।

• यथा रसमय सर्वमेव तत्प्रतिभासते ॥

रसाभिव्यक्ति का और एक गमक है अलंकारों का उचित उपयोग। अलंकार-युक्त लिखने की सामर्थ्य होने पर भी रससमाहित कवि अलंकारों के अधीन नहीं रहता। वह अपने आपको नियन्त्रित रखता है। जहाँ कवि रसावधान छोड़ कर कल्पना का चमत्कार दर्शाता है वहाँ अनुपद रसभग ही दिखायी देता है।

महाकवि के काव्य में उपर्युक्त अर्थ ही नहीं, अपितु एक एक शब्द कैसे व्यञ्जक होता है यह आनन्दवर्धन ने विस्तरश तथा उदाहरणों के साथ स्पष्ट किया है। कवि की प्रत्येक क्रिया से उसकी विवक्षा प्रकट होती है, एव कुछ प्रयोजन रख के ही वह हर बात को काव्य में स्थान देता है। कवि की यह विवक्षा और प्रयोजन है काव्य में रस की अभिव्यक्ति। भामह आदि ने एक एक शब्द के प्रयोग के विषय में लिखा है इसमें भी व्यञ्जकत्व की ही दृष्टि है (शब्दविशेषाणां चान्यत्र च चारुत्व यद्वि-भागे नो प्रदर्शित तदपि तेषां व्यञ्जकत्वेनैवावस्थितम्)।

काव्य मे लौकिक वस्तुधर्मों मे भी परिवर्तन किया दिखायी देता है । यह भी रस ही की अपेक्षा से है । चन्द्रकिरण, कमलनाल आदि स्वभावतः शीतल वस्तुएँ भी विरही नायकनायिकाओं को ताप देती हैं । कालिदास का दुष्यन्त कहता है “ विसृजति हिमगर्भैरग्निमिन्दुर्मयूखैः ” । साराश, कवि की सृष्टि में वस्तुजात के लौकिक रूप मे भी परिवर्तन होता है । लौकिक दृष्टि से मिथ्या प्रतीत होने वाले सबन्ध रसमय विश्व मे सत्य समझे जाते हैं । क्यों ? जिस अपेक्षा से कवि इन अलौकिक वस्तुसबन्धों का निर्माण करता है उस अपेक्षा अथवा विवक्षा की अभिव्यक्ति इनमे हमे प्रतीत होती है, अतएव कवि निर्मित अलौकिक सबन्ध भी हम स्वीकार कर लेते हैं । लौकिक व्यवहार मे भी वक्ता का अभिप्राय ही वाक्य मे अभिव्यक्त होता है । किन्तु कवि और लौकिक वक्ता दोनों के अभिप्राय मे महत्वपूर्ण भेद यह है कि वक्ता का व्यवहारगत अभिप्राय क्रियापर्यवसायी होता है प्रत्युत कवि का काव्यगत अभिप्राय प्रतीतिपर्यवसायी है । अतएव अभिनवगुप्त कहते हैं कि काव्यप्रतीति अभिप्रायनिष्ठ होती है, अभिप्रेत वस्तुनिष्ठ नहीं होती (काव्यवाक्येभ्यो हि न नयनानव्यनाद्युपयोगिनी प्रतीतिरस्यर्थ्यते अपितु प्रतीति विश्रांतिकारिणी, सा च अभिप्रायनिष्ठैव, न अभिप्रेतवस्तुपर्यवसाना — लोचन) ।

यह अभिप्रायप्रतीति काव्यगत शब्दार्थों द्वारा होती है इसका अर्थ यह होता है कि काव्यगत शब्दार्थ अभिप्राय व्यक्त करते हैं। अतएव काव्यगत शब्दार्थों में व्यञ्जकत्व रहता है। यह अभिप्राय रसादिरूप ही होता है अतएव रस तथा शब्दार्थ में व्यङ्ग्यव्यञ्जकभाव होता है। इस व्यञ्जकत्व की अपेक्षा से ही काव्यगत शब्दार्थों का चारुत्व अथवा सौंदर्य प्रतीत होता है।

इस सौंदर्यविशेष का ज्ञाता सहृदय है। तथा रसज्ञता ही सहृदय का लक्षण है। शब्दार्थों का सरलता से रसादि में पर्यवसान होना ही काव्यगत शब्दार्थों का विशेष है। शब्द में यह सामर्थ्य व्यजकत्व के कारण आता है। अतएव काव्यगत शब्दार्थों का चारुत्व व्यजकत्वाश्रित ही रहता है (रसज्ञता एव सहृदयत्वम्। तथा-विधै सहृदयै सवेद्य रसादिसमर्पणसामर्थ्यमेव नैसर्गिकशब्दाना विशेष इति व्यजक-त्वाश्रय्येव तेषा मुख्य चारुत्वम्—आनन्दवर्धन)।

साराशः, महाकवियों का संपूर्ण काव्यव्यापार रसाश्रित ही होता है। विश्व में एक भी वस्तु ऐसी नहीं है जो कि अभिमत रस के अग्र के रूप में काव्यविशिष्ट होने पर आस्वाद्य नहीं होती। तथा एक भी अचेतन पदार्थ ऐसा नहीं है जो कि काव्य में विभाव के रूप में अथवा चेतन व्यवहार द्वारा रसादि का अग्रभूत नहीं होता [१७]। अतएव काव्यगत शब्दार्थों का पर्यवसान रसास्वाद में होता है, रसास्वाद की अपेक्षा से ही इन शब्दार्थों का सौंदर्य प्रतीत होता है, एव यह सौंदर्य शब्दार्थों की व्यजकता में ही स्थित होता है।

इस प्रकार आनन्दवर्धन ने अपना मत प्रस्तुत किया। व्यजकता की सिद्धि के लिये उन्हें वैयाकरण, नैयायिक तथा मीमांसकों के साथ वाद करना पड़ा। इस वाद से हमें यहाँ कुछ प्रयोजन नहीं है। आनन्दवर्धन के इसी मत का विशद विचार अभिनवगुप्त ने 'ध्वन्यालोकलोचन' में स्वतन्त्ररूप में तथा 'अभिनवभारती' में रससूत्र के आधार पर किया है।

इस प्रकार नवी शती के पूर्वार्द्ध में ही साहित्य क्षेत्र में रसविषयक तीन वाद—लोल्लट का उत्पत्ति वाद अथवा परिपोषवाद, श्रीशकुल का अनुमितिवाद अथवा अनुकृतिवाद एव ध्वनिकार का अभिव्यक्तिवाद उपन्न हुए। इनके अतिरिक्त और भी दो वाद अभिनवगुप्त के समक्ष थे। एक है साख्यो का वाद कि रस तो सुख-दुःखों को उत्पन्न करनेवाला बाह्य भाव ही है, तथा दूसरा है भट्टनायक का भावकत्व वाद। इन दोनों का स्वरूप अब हम देखें।

साख्यो का सुखदुःखवाद

'अभिनवभारती' में साख्यदर्शन पर आधारित एक मत यो निर्दिष्ट किया गया है—नाट्य में जो बाह्य विषयसामग्री दर्शाई जाती है वही रस है। यह विषय-सामग्री त्रिगुणात्मक होने से इसका तो स्वभाव ही सुखदुःखरूपता है। सुखदुःख

१७ परिपाकवर्ता कवीनां रसादितात्पर्यविरहे व्यापार एव न शोभते। रसादितात्पर्ये च नास्त्येव तद्वस्तु यदभिमत-रसागतां नीयमाना न प्रगुणीभवति। अचेतना अपि हि भावा यथा-यथसूचितरसविभावतया चेतनवृत्तान्तयोजनया वा न सन्त्येव ते ये यान्ति न रसांगताम्।

निर्माण की शक्ति इसमें सहजसिद्ध है। यह सुखदुःखस्वरूप विषयसामग्री ही रस है। इनके मन्तव्य के अनुसार रसप्रतीति का स्वरूप इस प्रकार है—विभाव दलस्थानीय है। रसनिष्पत्ति की घटना में विभावों की अक्रुर दशा है। अनुभाव तथा व्यभिचारी के कारण अक्रुर पर सस्कार होते हैं एवम् इन तीनों को सामग्री से सुखदुःखस्वरूप आतर स्थायी उत्पन्न होते हैं। रस सुखदुःखरूप होने से सुखदुःखात्मक बाह्य विषय सामग्री में ही स्थित रहता है, क्योंकि बाह्य विषयो का स्वभाव ही सुखदुःखरूपता है। अतएव विभाव अनुभाव तथा व्यभिचारीभावों की सामग्री ही रस है।

साख्यो की यह उपपत्ति स्वीकार्य नहीं है। इस उपपत्ति पर पहली आपत्ति यह है कि “स्थायिभावान् रसत्वमुपनेष्याम” इस तथा तत्सदृश अन्य सूत्रों का अर्थ करने में लक्षणा का आश्रय करना पड़ता है। इस सूत्र का अर्थ है, ‘लौकिक दृष्टि से जो स्थायी भाव होते हैं उनको रसत्व कैसे प्राप्त कराया जाता है यह हम कथन करेंगे।’ किन्तु, इन विवेचकों का ही कथन है कि, उपर्युक्त मत का स्वीकार करने से इस सूत्र का वाच्य अर्थ लेना असंभव हो जाता है। यह तो एक दोष है कि सूत्रों का अर्थ करने में लक्षणा का आश्रय करना पड़े। अतएव, अभिनवगुप्त का कथन है कि, यह मत विचार करने के भी योग्य नहीं है। इसके अतिरिक्त, इस मत में प्रतीति वैषम्य का दोष आता है। सुखदुःखस्वभावरूप बाह्य विषय ही यदि रस है, तो एक ही बाह्य विषय एक को सुख तथा दूसरे को दुःख देगा। एवम् इस प्रकार एक ही रस की प्रतीति में वैषम्य निर्माण होगा। इस दोष के तथा अन्य अनेक दोषों के कारण यह मत स्वीकार्य नहीं होता।

भट्टनायक का मत

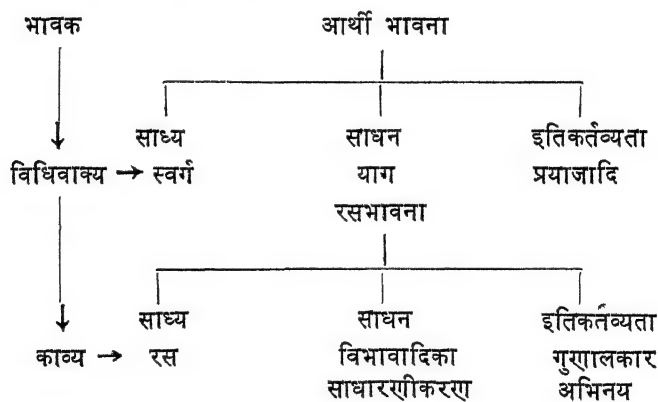
भट्टनायक अभिनवगुप्त के वृद्धसमसामयिक थे । इन्हे ध्वनितत्त्व स्वीकार न था । आनन्दवर्धन के “ रस ध्वनित होता है ” इस मत के खण्डन के लिये इन्होंने ‘ हृदयदर्पण ’ नामक ग्रन्थ लिखा । इनके मत के अनुसार, रस उत्पन्न नहीं होता, अनुमित नहीं होता, अथवा अभिव्यक्त भी नहीं होता, अपितु भावकत्व नामक व्यापार द्वारा रस भावित होकर भोजकत्व नामक व्यापार द्वारा रसिक उसका आस्वाद लेता है । भट्टनायक ने अपना मत इस प्रकार प्रस्तुत किया है ।

रस अनुमित नहीं होता । यदि माना गया कि वह अनुमित होता है तब या तो वह परगत होने के कारण अनुमित होगा या स्वात्मगत है इसलिये प्रतीत होगा । परगत होने से यदि वह अनुमित हुआ तब रसिक की उसके सबन्ध में तटस्थता रहेगी । इससे उसका आस्वाद संभव न रहेगा । रामादि के काव्यनाट्य में तो वह स्वगतत्व से प्रतीत ही नहीं हो सकता । रस आत्मगतत्व से प्रतीत होता है प्रेसा

का कार्य दोनों परस्पर भिन्न होते हैं । काव्यव्यापार में काव्य का वाच्यार्थ, रस तथा पाठक का सबन्ध रहता है । इनके आनुषंगिक काव्य के व्यापार के तीन अंश हैं । वाच्यार्थ की दृष्टि से शब्द में अभिधायकत्व अर्थात् अभिधाव्यापार रहता है, रस की दृष्टि से शब्द में भावकत्व अर्थात् भावनाव्यापार रहता है तथा सहृदय की दृष्टि से भोगकृत्त्व अर्थात् भोगीकरण व्यापार रहता है । काव्यगत शब्दों की अभिधाशक्ति शास्त्रगत अभिधा के समान शुद्ध नहीं रहती । वह भावना तथा भोगीकरण व्यापारों से मिश्रित रहती है । ऐसा यदि न माना एवम शास्त्र तथा काव्य की बोधक शक्ति (अभिधा) एकाकार मान ली, तो तन्त्र अर्थात् वह शास्त्रनियम जिसके कि दो अर्थ किये जाते हैं (उदा० पाणिनीय सूत्र — 'हलन्त्यम्') और श्लेषालकार में कुछ भेद ही न रहेगा, उपनागरिकादि वृत्तियाँ तथा श्रुतिदृष्टादि भेद भी व्यर्थ हो जायेंगे । किन्तु, क्योंकि काव्यगत गुणदोषों का स्वरूप विशिष्ट है, ऐसा प्रतीत होता है, काव्यगत अभिधा का स्वरूप शास्त्रगत अभिधा से भिन्न ही मानना पड़ता है । काव्यगत अभिधा को 'रसभावना' रूप अंश के कारण भिन्नता प्राप्त होती है । काव्यगत अभिधा का 'रसभावना' एक अंश है यह स्वीकार करना पड़ता है ।

‘भावन’ मीमांसाशास्त्र में एक सज्ञा है। भावना का लक्षण है ‘भवितुर्भवनानुकूलो भावकव्यापारविशेषः ।’ निर्माण होनेवाली वस्तु के निर्माण के प्रति अनुकूल, निर्माता का व्यापार (प्रयत्न) ही भावना है। वेद में विधिवाक्य है — ‘यजेत स्वर्गकाम’ इस वाक्य का अर्थ है ‘स्वर्ग की इच्छा से याग करना चाहिये’। स्वर्ग निर्माण होनेवाली वस्तु है तथा याग इसका साधन है। इस वाक्य का अभिप्राय है — ‘यागेन स्वर्ग भावयेत् ।’ अर्थात् यागरूप साधन से स्वर्ग का भावन करना चाहिये अर्थात् स्वर्ग उत्पन्न करना चाहिये। इस विधिवाक्य के अनुसार स्वर्ग उत्पन्न करने के प्रयोजन से होनेवाला पुरुषनिष्ठ व्यापार ही भावना है। भावना के दो प्रकार हैं — शाब्दी भावना तथा आर्थी भावना। हमें यहाँ शाब्दी भावना से कुछ प्रयोजन नहीं है। इतना ही स्मरण रहे कि शाब्दी भावना का साध्य आर्थी भावना है। आर्थी भावना के तीन अंश हैं — साध्य, साधन तथा इतिकर्तव्यता। मीमांसको के अनुसार स्वर्ग साध्य है, याग साधन है तथा याग में किये जानेवाले ‘प्रयाज’ आदि इतिकर्तव्यता है। भट्टनायक ने भावना का यह सिद्धान्त रसप्रक्रिया के सबन्ध में इस प्रकार दर्शाया। यह तो अनुभव है कि काव्यगत शब्द तथा नाट्य का पर्यवसान रसोत्पत्ति में होता है। प्रत्येक प्रयुक्त शब्द द्वारा रसोत्पत्ति नहीं होती। अतएव काव्यगत शब्दों का अवश्य ही एक विशिष्ट व्यापार होना चाहिये जो रसोत्पत्ति के लिये अनुकूल हो। यह व्यापार है विभावादि का साधारणीकरण। जब शक्त

हम विभावादि को काव्यगत व्यक्ति से सबद्ध समझते हैं तबतक रसनिष्पत्ति असंभव है। तब यह सिद्ध हुआ कि विभावादि साधारणीकरण से रसनिष्पत्ति होती है। किन्तु व्यक्तिनिष्ठ रूप में दिखायी देनेवाले विभावादि साधारणीकृत किस प्रकार होते हैं? भट्टनायक का कथन है कि विभावो का साधारणीकरण काव्यगत निर्दोषता, गुण तथा अलंकार एवम् नाट्यगत अभिनय के कारण होता है। मीमांसको की परिभाषा में कहा जा सकता है कि काव्यगत भावना में रस साध्य है, विभावादि का साधारणीकरण साधन है एवम् गुणालंकार तथा अभिनय इतिकर्तव्यता है। 'काव्यरसान् भावयति' इस वाक्य का अर्थ यह हुआ — गुणालंकार अथवा अभिनय द्वारा संपन्न होनेवाले विभावादि के साधारणीकरण रूप साधन से काव्य रसो को निर्माण करता है। काव्यगत शब्दों में स्थित यह साधारणीकरण का व्यापार ही भावना है। भावना का अर्थ है भावकत्व। 'काव्य रसो का भावक है' अर्थात् काव्य में भावकत्व है। 'तच्चैतत् भावकत्व नाम रसान् प्रति यत् काव्यस्य तद् विभावादीनां साधारणत्वापादन नाम।' (लोचन)। मीमांसा की आर्थी भावना से रसभावना की तुलना इस प्रकार हो सकेगी —



रसभावना के व्यापार में विभावादि का साधारणीकरण साधनांश (करणान्श) है। इसका अर्थ है कि रस तथा साधारणीकरण में अव्यभिचारी सबन्ध है। विभावादि के साधारणीकरण से रस भावित होता है अर्थात् रामादि की रत्यादि स्थायी चित्तवृत्ति साधारणीकृत होती है। इस प्रकार जब रस भावित होता है तब रसिक को उसका विशेष रूप में साक्षात्कार होता है। यही भोग है। रामादि की चित्तवृत्ति — जो कि भावना का विषय बन चुकी है — जब साधारण्य से प्रतीत होती है तब रसिक उसके सबन्ध में तटस्थ नहीं रहता, अपितु उसका भोग कर

सकता है। इस रसभोग को ही 'भोगीकरण' अथवा 'भोगकृत्व' कहा जाता है। रसभोग का अपना विशिष्ट रूप है। रसभोग लौकिक अनुभव नहीं है अथवा वह अनुभूत चित्तवृत्ति का स्मरण भी नहीं है। वह हृदय की एक अवस्था है जिसका कि स्वरूप है दृति, विस्तार और विकास। हमारा हृदय सत्त्व, रजस् और तमस् इन तीन गुणों से युक्त है। रजोगुण से दृति, तमोगुण से विस्तार तथा सत्त्वगुण से हृदय का विकास होता है। यही भोग की अवस्था है। (यदा हि रजसो गुणस्य दृति, तमसो विस्तार, सत्त्वस्य विकास, तदा भोग स्वरूप लभते - काव्यप्रकाश-संकेत)। भोगीकरण की अवस्था में सत्त्वगुण का प्रचुरता से उद्रेक होता है। इस कारण, हृदय की, रजस् तथा तमस् इन गुणों के वैचित्र्य से युक्त सत्त्वमयी अवस्था होती है। इस सत्त्वमयी अवस्था में रसिक का आत्मचैतन्यरूप लोकोत्तर आनन्द प्रकाशित होता है तथा इस आनन्द में रसिक विश्रान्त होता है। विश्रान्त होने का अर्थ है दूसरी किसी बात का ध्यान न होना। साराश, भोग की अवस्था सत्त्वमय आनन्द की अवस्था है। इस अवस्था में रसिक को दूसरी किसी अवस्था का ध्यान नहीं रहता। रस का भोग आत्मानन्द के स्वरूप का होता है। अतएव इसे 'पर ब्रह्मस्वादसविध' अर्थात् ब्रह्मानन्द के समान कहा गया है। काव्यव्यापार में भोगीकरण ही प्रधान अंश है एव वह सिद्धरूप है, क्योंकि आत्मानन्द सिद्धरूप ही होता है। काव्य पढ़ने में अथवा नाट्य देखने में अनुभव होनेवाला यह आनन्द रसिक में व्याप्त होता है अतएव आनन्द ही काव्य का प्रधान फल है। व्युत्पत्ति गौण काव्यफल है। यह सब भट्टनायक ने इस प्रकार बताया है —

अभिधा भावना चान्या तद्भोगीकृतमेव च ।

अभिधाधामता याते शब्दार्थलिकृती तत ॥

भावनाभाव्य एषोऽपि शृंगारादिगणो मतः ।

तद्भोगीकृतरूपेण व्याप्यते सिद्धिमान् नर ॥

भट्टनायक ने एक अत्यन्त महत्वपूर्ण बात बतायी है कि रसास्वाद के लिये विभावादि का साधारणीकरण होना चाहिये। दूसरी बात यह है कि भट्टनायक ने रसास्वाद के व्यापार में रसिक का भी अन्तर्भाव किया है। लोल्लट तथा श्रीशकुन्त दोनों की उपपत्तियों में रसिक बाह्य तथा तटस्थ था। किन्तु भट्टनायक ने उसे रस का भोजक अर्थात् आस्वादक निर्धारित किया। विभावादि जब तक अन्य व्यक्ति से सबद्ध है तब तक रसिक उनका भोग ही नहीं कर सकता। किन्तु जब इन्हींका साधारणीकरण होता है तब व्यक्तिनिरक्षेप तथा स्थलकालरहित अवस्था में ये उपस्थित होते हैं एव रसिक इन का आस्वाद ले सकता है। इस प्रकार साधारणीकरण रूप भावनाव्यापार मानते हुए भट्टनायक ने रसास्वाद में आनेवाली बाधाओं का निवारण किया।

भट्टनायक के मत का परीक्षण

भट्टनायक की इस उपपत्ति की अभिनवगुप्त ने आलोचना की है। भट्टनायक के पूर्व ही आनन्दवर्धन ने व्यजनाव्यापार के आधार पर रस की उपपत्ति निर्धारित की थी। लोल्लट तथा श्रीशकुन की उपपत्तियों के दोष भट्टनायक को प्रतीत हुए थे। किन्तु वे व्यजनाव्यापार स्वीकार नहीं करते थे अतएव आनन्दवर्धन की रसाभिव्यक्ति की उपपत्ति भी उन्हें स्वीकार नहीं थी अतएव उन्होंने शब्दों के दो व्यापारों की — भावना तथा भोगीकरण की — कल्पना की। अभिनवगुप्त का विचार है कि भट्टनायक का अभिप्रेत अर्थ यदि व्यजनाव्यापार ही से सिद्ध हो सकता है तब इन दोनों अधिक व्यापारों की आवश्यकता ही क्या है ?

भट्टनायक ने प्रतीति का स्वगत तथा परगत विभाग करते हुए जो आपत्ति उठायी है वह भट्टलोल्लट के उत्पत्तिवाद के सबन्ध में सत्य है। किन्तु अभिव्यक्तिवाद के सबन्ध में नहीं। यह तो कहना ही असंभव है कि रस प्रतीत नहीं होता। चाहे जिस पक्ष का स्वीकार कीजिये, रस की प्रतीति का तो परिहार नहीं हो सकता। रस यदि प्रतीत न होगा तब पिशाच के सबन्ध में जैसे कुछ कहा नहीं जा सकता वैसे ही रस के सबन्ध में भी कुछ कहा नहीं जा सकेगा। अतएव यह तो मानना ही पड़ेगा कि रस प्रतीत होता है। हाँ, इस प्रतीति का स्वरूप अवश्य विशिष्ट है। व्यवहार में भी प्रत्यक्ष, अनुमान, शब्द, योगिप्रत्यक्ष आदि उपायों द्वारा प्रतीति ही होती है। किन्तु 'प्रतीतित्व' रूप धर्म इन सब में समान होने पर भी उपायभेद के कारण इनमें भेद होता ही है। प्रत्यक्ष प्रमाण (उपाय) से होनेवाली प्रात्यक्षिक प्रतीति, अनुमान से होनेवाली आनुमानिक प्रतीति, आप्तवाक्य से होनेवाली शाब्दप्रतीति, इस प्रकार उपायभेद से इस प्रकार एक प्रतीति का अन्य प्रतीति से भेद माना जाता है। इसी प्रकार यह रसप्रतीति भी — जिसके कि चर्वणा, आस्वादन, भोग, समापत्ति, लय, विश्रान्ति आदि अनन्क नाम हैं — भिन्न प्रकार की है इस बात को अवश्य ही स्वीकार करना होगा। इसका कारण यह है कि इस प्रतीति का उपाय लोकोत्तर रूप का है, केवल इसी से कि विभावादि सामग्री लौकिक कारणादि से सवादी है — रसप्रतीति को लौकिक अनुमानादि के समान ही नहीं माना जा सकता। विभावादि सामग्री से हृदयसवाद का योग होता है तभी रसप्रतीति होती है। यही विभावादि की अलौकिकता है कि इनमें हृदयसवाद निर्माण करने की क्षमता होती है। अतएव रसप्रतीति का विभावादि सामग्री रूप उपाय अलौकिक है, तथा उपायों की इस अलौकिकता के कारण ही, इससे होनेवाली रसप्रतीति का स्वरूप लौकिक प्रतीति से भिन्न होता है।

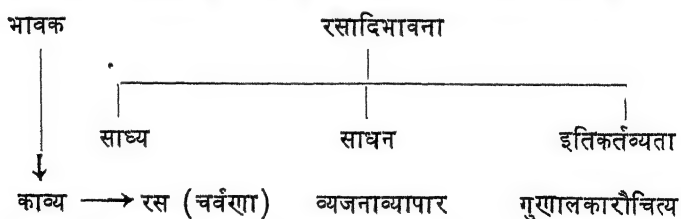
भट्टनायक की अभिव्यक्तिवाद पर आपत्ति है कि यदि माना गया कि रस अभिव्यक्त होते हैं तब यह भी मानना होगा कि वे मूलतः सिद्धरूप हैं। इस पर अभिनवगुप्त कहते हैं कि अभिव्यक्तिवादियों का 'रसा प्रतीयन्ते' यह कथन 'ओदन पचति' इस कथन के समान है (रसा प्रतीयन्ते इति ओदन पचतिवत् व्यवहारः । — लोचन)। 'वह भात पकाता है' इस वाक्य में जैसे आगे आनेवाली परिणव अवस्था पर ध्यान देकर चावल पर भात का उपचार किया जाता है वैसे ही आगे आनेवाली प्रतीति का विषय होने से कहा जाता है कि 'रस प्रतीत होते हैं'। वस्तुतः रस प्रतीयमान ही होता है (प्रतीयमान एव हि स) अर्थात् वह प्रतीति का ही विषय होता है। यह प्रतीति विशिष्ट प्रकार की रसना अथवा आस्वादनक्रिया के रूप की होती है। अतएव लौकिक अनुमानप्रतीति अथवा शब्द-प्रतीति से यह भिन्न होती है। लौकिक अनुमानप्रतीति रसिक को व्युत्पन्नता पाने में सहाय्यक होगी। वैसे ही शब्दप्रतीति से भी रसिक व्युत्पन्न होगा। लौकिक अनुमान तथा शब्द के प्रमाणों की सहायता से व्युत्पन्न बने हुए रसिक को ही रसप्रतीति होगी किन्तु यह नहीं कहा जा सकता कि सहृदय की व्युत्पन्नता के लिये अनुमानादि लौकिक प्रमाण आनुषंगिक रूप में उपयोगी होते हैं इस लिये उसे होनेवाली रसप्रतीति भी लौकिक रूप ही की है।

भट्टनायक का यह कथन कि रामादि लोकोत्तर पुरुषो का काव्यगतचरित्र पढते समय अथवा तत्संबद्ध नाट्य देखते समय हृदयसवाद नहीं होता—बड़ा ही धृष्टतापूर्ण है। पातञ्जल योगदर्शन में कहा है कि “उस कर्म से जन्म, आयु तथा भोग के रूप का जो विपाक बनता है उससे जितनी वासनाएँ अनुगुण हो, उन्हींकी अभिव्यक्ति होती है (योगसूत्र ४।८)” अर्थात् विपाक से अनुबद्ध वासनाएँ प्रकाशित होती हैं तथा अन्य वासनाएँ सुप्त अवस्थाही में रहती हैं। अद्यतन के अनुगुण तथा इनके द्वारा व्यक्त होनेवाली वासनाएँ तथा इनके मूल सस्कार दोनो में जन्म, देश तथा काल का व्यवधान होते हुए भी ये वासनाएँ प्रकाशित होती हैं। इन वासानाओं के सस्कार स्मृतिरूप से उदित होते हैं (क्योंकि स्मृति तथा सस्कार एकरूप हैं)। ये वासनाएँ अनादि हैं (क्योंकि वे आशी रूप सकल्पविशेष पर अवलंबित हैं एवम् यह सकल्प अनादि है। योगसूत्र ४।८-१०) इस प्रकार वासना तथा सस्कार अनादि होने से, रामादि के चरित्र पढते समय उसके अनुगुण रसिक की वासना तथा सस्कार उदित होना संभव है। अतएव तब भी रसिक का हृदयसवाद हो सकता है।

तब रस प्रतीत होता है ऐसा कहने में कोई अडचन नहीं पड़ती । रसप्रतीति अनभवसिद्ध है । यह प्रतीति रसरूप है तथा यह रसिक में उत्पन्न होती है ;

और यह रसनारूप प्रतीति उत्पन्न होने के लिये काव्य का व्यञ्जकस्वरूप ध्वनन-व्यापार ही कारण होता है न कि अभिधाव्यापार।

रस की प्रतीयमानता इस प्रकार सिद्ध करने पर भट्टनायक के माने हुए भावना तथा भोगीकरण रूप व्यापारव्यजना में ही किस प्रकार अन्तर्भूत होते हैं यह दर्शाते हुए अभिनवगुप्त कहते हैं भावकत्व तथा भोगीकरण दोनों व्यापार वास्तव में ध्वनि में ही अन्तर्भूत होते हैं। विभावादि के साधारणीकरण के लिये भट्टनायक ने भावकत्व व्यापार माना है और कहा है कि गुणालंकारों से यह साधारणीकरण होता है। काव्य का रसोचित गुणालंकारों से युक्त होना ध्वनि-वादियों को भी स्वीकार है। इसलिये भावकत्व में नया कुछ है ही नहीं। यह तो क्या, भावकत्व का ठीक विपरीत ही परिणाम हुआ है। भट्टनायक को उत्पत्तिवाद स्वीकार नहीं है किन्तु 'काव्य रसान् प्रति भावकम्' कहते हुए तथा भावनाव्यापार मानते हुए उन्होंने इसी उत्पत्तिवाद को पुनरुज्जीवित किया है, क्योंकि इस भावना का अर्थ ही यह होता है कि काव्य भावनोत्पादक है। अच्छा, काव्य रस का भावक भी कैसे होता है? यह भावकत्व केवल शब्दों का नहीं है, क्योंकि जबतक अर्थज्ञान नहीं होता तबतक भावकत्व संभव ही नहीं होता। वह केवल अर्थ का भी नहीं हो सकता, क्योंकि वही अर्थ भिन्न शब्दों में कहने से रसोत्पत्ति नहीं होती। यदि कहना हो कि शब्द तथा अर्थ दोनों के सहितत्व में यह भावकत्व है, तब, 'यत्रार्थः शब्दो वा तमर्थमुपसर्जनीकृतस्वाथौ व्यङ्ग्यतः।' इस ध्वनिकारिका में ध्वनिकार ने यह पहले ही बताया है। सो भट्टनायक कथित भावकत्व में नवीनता है ही नहीं। उचित गुणालंकारों से युक्त शब्दार्थमय काव्य सहृदय में रसचर्चणा उत्पन्न करता है। हम व्यजनावामी कहते हैं कि यह चर्चणोत्पत्ति शब्दार्थ के व्यजनाव्यापार का कार्य है। जैसे 'स्वर्गकामो यजेत' रूप विधि 'याग' रूप साधनद्वारा तथा प्रयाजादि इतिकर्तव्यता द्वारा स्वर्गकाम पुरुष के लिये 'स्वर्ग' का भावन करता है वैसे ही काव्य भी व्यजनाव्यापार द्वारा तथा गुणालंकारौचित्य रूप इति कर्तव्यताद्वारा सहृदय के लिये रस (चर्चणा) का भावन करता है।



इस प्रकार भट्टनायक के भावनाव्यापार का करणाश अन्ततोगत्वा व्यजना-

व्यापार ही सिद्ध होता है। भट्टनायक ने विभावादि के साधारणीकरण को करणाश कहा है। विभावादि का साधारणीकरण व्यजनाव्यापार ही से होता है। अतएव इसके लिये स्वतंत्र भावनाव्यापार की सत्ता मानने की आवश्यकता नहीं रहती।

भट्टनायक का माना हुआ भोगीकरण व्यापार भी ध्वनिव्यापार ही में अन्तर्भूत होता है। भोग है ' लोकोत्तर आस्वाद ' तथा भट्टनायक के मत के अनुसार हृदय के दृति-विस्तार-विकास इसका स्वरूप है। रसिक के मूल आत्मानन्द पर छाये हुए घन अज्ञानावरण का निवृत्त होना तथा साथ ही आत्मानन्द का प्रकाशित होना ही इस आस्वाद का स्वरूप है। यह आवरण का भग ही आनन्द की अभिव्यक्ति है। तब इस लोकोत्तर भोग का अन्तर्भाव भी ध्वननव्यापार ही में होता है। काव्य इस ध्वननव्यापार का आश्रय होता है अतएव इस आनन्दाभिव्यक्ति में सहकारी बनता है। साराश, रसभोग है रसनाव्यापार से उत्पन्न चमत्कार। इस चमत्कार की सिद्धि ध्वनिकार ने पहले ही कर रखी थी इसलिये भोगीकरणरूप स्वतन्त्र व्यापार की सत्ता मानने की कोई आवश्यकता नहीं है।

भट्टनायक का जो कथन है कि रसास्वाद का स्वरूप दृतिविस्तार-विकास-त्मक है-वह ठीक नहीं। भिन्नभिन्न वस्तुओं के सबन्ध में त्रिगुणों का न्यूनाधिक भाव हो सकता है, एवम् इससे इनके अनन्त भेद भी हो सकेगे। भट्टनायक के मत का अनुसरण करते हुए यदि माना गया कि रसप्रतीति का भी यही स्वरूप है, तब रसास्वाद के भी अनन्त भेद मानने ही होंगे। भट्टनायक ने व्युत्पत्ति को गौण फल माना है, किन्तु इसकी भी कोई आवश्यकता नहीं है। काव्य से प्राप्त होनेवाली व्युत्पत्ति शास्त्रादि से प्राप्त होनेवाले ज्ञान के समान नहीं है। काव्य से प्राप्त होने-वाली व्युत्पत्ति का स्वरूप है रसास्वाद के लिये उपायभूत रसिकगत प्रतिभा का विकास (रसास्वादोपायस्वप्रतिभाविजृम्भारूपम्)। रसास्वाद से रसिक की प्रतिभा का तो आप ही आप विकास होनेवाला है ही।

तब ध्वनिकार का मत कि रस अभिव्यक्त होते हैं तथा इनकी रसना प्रतीतिरूप होती है, योग्य है (अभिव्यज्यन्ते रसा प्रतीत्यैव च रस्यन्ते ।)

अभिनवगुप्त ने भट्टनायक की जो आलोचना की है, उसमें एक विशेष ध्यान देने योग्य है। अभिनवगुप्त ने असमत अंश का खंडन तो किया है अवश्य, किन्तु समत अंश का स्वीकार करते हुए आदर भी दर्शाया है। भट्टनायक ने “भावना-भाव्य एषोऽपि शृंगारादिगणो हि यत्” इस वचन में रसो के भावना का निर्देश किया है। इसको लक्ष्य करते हुए अभिनवगुप्त कहते हैं, “भांवना से आपका अभिप्राय यदि यही है कि विभावादि द्वारा निर्माण होनेवाले चर्चणात्मक आस्थाद-

एक अर्थ में, स्थायी को रस का भावक अर्थात् निष्पादक कहा गया है। इस रस की निष्पत्ति कैसे होती है यह दर्शाने के लिये अभिनवगुप्त एक दृष्टान्त देते हैं—

आरोग्यमाप्तवान् साम्ब स्तुत्वा देवमहर्षतिम् ।
 स्यादथाविगति पूर्वमित्यादिवचने यथा ॥
 ततश्चोपात्तकालादिन्यक्कारेणोपजायते ।
 प्रतिपत्तुर्भनस्येव प्रतिपत्तिर्न सशय ॥
 य कोऽपि भास्कर स्तौति स सर्वोऽप्यगदो भवेत् ।
 तस्मादहमपि स्तौमि रोगनिर्मुक्तये रविम् ॥

“साम्ब ने सूर्य का स्तवन किया और वह रोग से मुक्त हो गया” यह वाक्य सुनते ही हमें सर्व प्रथम इसका वाच्यार्थ ज्ञात होता है। (साब, उसका किया विशिष्ट सूर्यस्तवन, तथा उसकी विशिष्ट रोगमुक्ति इनसे यह वाच्यार्थ सबद्ध है)। इस ज्ञान के उपरान्त “जो भी कोई सूर्य का स्तवन करेगा वह रोगनिर्मुक्त होगा” इस प्रकार केवल वाच्यार्थ से अधिक प्रतिपत्ति हमें होती है जिसका कि स्वरूप देशकालव्यक्तिनिरपेक्ष सामान्य है। इस प्रकार सामान्यता से प्रतीति आने पर हम भी सोचते हैं कि, ‘हम भी इसी तरह सूर्यस्तवन से रोगविनिर्मुक्त हो जायेंगे।’ प्रथम व्यक्तिविषयक ज्ञान, तदुत्तर सामान्यप्रतिपत्ति एवं तदुपरान्त आत्मानुप्रवेश इस प्रकार का यह क्रम है।

यह रही पुराण के आख्यान की बात। वैदिक वाक्य से भी ऐसा ही ज्ञान होता है। उदाहरण के लिये, ‘वनस्पतय सत्रमासत’ (वनस्पतियो ने सत्र आरम्भ किया), ‘तामग्नौ प्रादात्’ (उसे अग्नि में हवन किया) आदि वैदिक वाक्य सुनते ही, अधिकारी व्यक्ति के मन में इस व्यक्तिबद्ध वाच्यार्थ से अधिक प्रतिपत्ति निर्माण होती है। इस उत्तरकालीन प्रतिपत्ति में देश, काल, व्यक्ति आदि का वाच्यार्थ से सबन्ध नष्ट हो जाता है, तथा, ‘इस प्रकार सत्र किया जाता है’, ‘इस प्रकार हवन किया जाता है’ आदि सामान्य स्वरूप इस प्रतिपत्ति को प्राप्त होता है। इस सामान्य प्रतीति के अनुसार वह अधिकारी व्यक्ति भी कृति के लिये प्रवृत्त होता है। इस सामान्य प्रतीति को ही मीमांसा में भावना, विधि, नियोग आदि सजाएँ हैं। उपर्युक्त दोनों उदाहरणों में, हमें होनेवाली सामान्य प्रतीति का एक विशेष यह है कि भूतकालीन व्यक्तिगत बात सुनते ही, जिस क्रम से हमें यह सामान्य प्रतीति होती है उस क्रम का हमें ध्यान ही नहीं होता।

जैसे पौराणिक अथवा वैदिक वाक्यों से जो अधिकारी ज्ञाता है उसे केवल वाच्यार्थ से अधिक सामान्य प्रतीति होती है, वैसे ही काव्यगत शब्दों से भी,

अधिकारी पाठक को, काव्य के केवल वाच्यार्थ से अधिक अर्थप्रतीति होती है। हाँ, यह प्रतीति काव्य के प्रत्येक पाठक को नहीं होती। इस प्रतीति के लिये पाठक की भी योग्यता चाहिये। ऐसी योग्यता, विमलप्रतिभाशक्ति से युक्त सहृदय की ही हो सकती है। (अधिकारी चात्र विमलप्रतिभानशाली सहृदयः)। मान लीजिये कि इस प्रकार का कोई अधिकारी सहृदय, शाकुन्तल का छन्द—

श्रीवाभगाभिराम मुहुरनुपतति स्यन्दने बद्धदृष्टिः

पश्चाद्धेन प्रविष्ट शरपतनभयात् भूयसा पूर्वकायम् ।

दर्भैरर्धावलीढै श्रमविवृतमुखभ्रशिभि कीर्णवर्त्मा

पश्योदग्रप्लुतत्वात् वियति बहुतर स्तोकमुर्व्या प्रयाति ॥

पढ़ रहा है। इस छन्द का वाच्यार्थ अवगत होते ही रसिक को साक्षात्कार रूप मानस प्रतीति होती है। देशकाल आदि सीमाओं से रहित होने के कारण यह प्रतीति सामान्यत्व से प्राप्त रहती है। इस प्रतीति में आविर्भूत मृगबालक वह विशिष्ट मृग बालक नहीं है जिसका दुष्यन्त पीछा कर रहे थे। वह कोई विशेष मृगबालक नहीं है। वह तो एक भयाकुल हरिण मात्र है। यह तो कोई भी हरिण हो सकता है। उसे डरानेवाला भी परमार्थतः कोई नहीं है। इस भीति-ग्रस्त अवस्था से भयमात्र प्रतीत होगा। यह प्रतीति होनेवाला भय भी देशकाल आदि से सीमित नहीं है। इतना ही नहीं, इस भयप्रतीति के सबन्ध में स्वपरमध्यस्थ भाव न होने से स्वगत भय से होनेवाला दुःख, शत्रुगत भय से होनेवाला सुख, लौकिक भय के सबन्ध में, हमारी 'यह हो अथवा न हो' आदि वृत्ति, इन बातों का इसमें लेख भी नहीं होता। इस प्रकार इस प्रतीति में किसी भी लौकिक वृत्त्यतर से बाधा न होने के कारण, यह भय निर्विघ्न प्रतीति का विषय होता है। अतएव, रसिक इसे हृदय में प्रवेश करता हुआ देखेगा, आँखों में छलकता हुआ देखेगा, शरीर पर रोमाचित हुआ देखेगा। इस रूप का, रसिक की निर्विघ्न प्रतीति का विषय बना हुआ, काव्यपठन का समकालिक मानस प्रतीतिगत भय ही भयानक रस है।

इस प्रकार की भयप्रतीति में रसिक की आत्मा तिरस्कृत भी नहीं होती अथवा विशेष रूप में उल्लिखित भी नहीं होती। यह अनुभव जैसे एक रसिक को होता है वैसे ही अन्य किसी भी सहृदय पाठक को होता है। अतएव इस अवस्था में होनेवाला साधारणीभाव भी सीमित नहीं रहता, इसकी व्याप्ति धूमाग्निसबन्ध अथवा भयकम्पसबन्ध के समान सार्वत्रिक होती है।

काव्य में मानससाक्षात्कार होता है, प्रत्युत नाट्य में इस साक्षात्कार का परिपोष नटादि के द्वारा होता है। काव्यगत प्रतीति को काव्यगत देशकालादि

ही सीमित करते हैं। किन्तु नाट्य में इन देशकालादि के साथ नटगत सीमा भी हो सकती है। उदाहरण के लिये, उत्तररामचरित पढ़ते समय, हमारी प्रतीति को केवल रामत्व ही की सीमा हो सकती है। अतएव, इस प्रसंग में रामत्व का निरास होनेपर शोकवृत्ति का साधारण्य होता है। किन्तु 'उत्तररामचरित' के प्रयोग में राम का शोक नट के द्वारा प्रतीत होता है, अतएव वहाँ 'नटत्व' तथा 'रामत्व' दोनों का परिहार होना आवश्यक होता है, और परिहार होता भी है। इस प्रकार नाट्य में भी काव्य के समान साधारणीभाव का परिपोष होता है। अतएव, नाट्य में सभी दर्शकों की प्रतीति में एकघनता आ सकती है, लौकिक अवस्था में अनादि वासनाओं से रसिकों का हृदय सस्कारित हुआ रहता है, इससे नाट्य में उनका वासनासवाद हो सकता है। अतएव सामाजिकों को प्राप्त होनेवाली यह एकघन रसप्रतीति ही रसपरिपोष का कारण होती है।

इस प्रकार काव्य अथवा नाट्य में रसिकों को होनेवाली यह निर्विघ्न तथा एकघन सविश्रुति ही काव्यगत चमत्कार है। और इसीसे रसिक को प्रतीत होनेवाले कप पुलक आदि विकार (सात्त्विक भाव) भी चमत्कार ही है।

अज्ज वि हरी चमक्कइ कहकह वि न मन्दरेण कलिआइ ।

चन्दकळाकन्दळसच्छहाइ लच्छीइ अगाइ ॥

लक्ष्मी के, चन्द्रकिरणों के कन्दों के समान स्वच्छ तथा सुकुमार गात्रों का समुद्रमन्थन के समय निर्मथन नहीं हुआ इस विचार से भगवान् विष्णु को अभी भी चमत्कार होता है तथा उनका शरीर पुलकित होता है। इस अवस्था में प्रतीत होनेवाला अद्भुत भोगावेश ही इस चमत्कार का रूप है, फिर यह भोगावेश चाहे साक्षात्कार रूप हो, चाहे मानसप्रतीतिरूप हो, सकलरूप हो अथवा स्मृतिरूप हो। किसी भी रूप में इसका स्फुरण हुआ है, इसका स्वरूप निश्चय ही लोक विलक्षण होता है।

रम्याणि वीक्ष्य मधुराश्च निशम्य शब्दान्

पर्युत्सुकीभवति यत् सुखितोऽपि जन्तु ।

तच्चेतसा स्मरति नूनमबोध पूर्व

भावस्थिराणि जननान्तरसौहृदानि ॥

इस प्रसिद्ध छन्द में कालिदास ने इसी प्रकार अलौकिक स्मरण का निर्देश किया है। हम किसी रमणीय दृश्य को देखते हैं, अथवा सगीत के मधुर स्वर सुनते हैं, तब सब प्रकार से सुख की अवस्था में होते हुए भी, हमारे हृदय में घबड़ाहट पैदा हो जाती है। ऐसा क्यों होता है? कालिदास कहते हैं कि ऐसे समय में हमारे अन्य जन्म के वासनारूप में स्थिर हुए भावबन्ध में उनका ज्ञान न होते-हुए

भी, हमारे स्मरण में प्रकाशित होते हैं। यह स्मरण वस्तुतः अलौकिक है। यही है योगसूत्रों में निर्दिष्ट स्मृति तथा सस्कार का एकरूपत्व (४।१०) कालिदास की तथा योगदर्शन की अभिप्रेत यह स्मृति, न्यायदर्शन में प्रसिद्ध लौकिक स्मृति नहीं है। न्यायदर्शन के अनुसार, बिना पूर्व अनुभव के स्मृति नहीं होती। इसके विपरीत प्रकृत स्मृति में लौकिक दृष्टि से पूर्व अनुभव ही नहीं है। अतएव यह स्मृति अलौकिक है। यह स्मृति साक्षात्कारमय है तथा प्रतिभान अथवा प्रतिभा ही इसका वास्तविक स्वरूप है। ऐसे प्रतिभानमय साक्षात्कार में होनेवाली इस रूप की निर्विघ्न प्रतीति ही काव्यगत सौंदर्य का अथवा चमत्कार का स्वरूप है। कालिदास के इस छन्द में आस्थाबन्धरूप रति (पर्युत्सुकी भवति इस पद से रति अपेक्षित है तथा आस्थाबन्ध ही रति का स्वरूप है) ही प्रतिभानमय साक्षात्कार का विषय हुई है। अतएव इस छन्द के पठन के समकाल ही रसिक को भी आस्थाबन्ध की आस्वाद्यरूप प्रतीति होती है। उसे तो इस बातका ध्यान ही नहीं रहता कि यह आस्था बन्ध दुष्यन्त का है या और किसीका। इस आस्थाबन्ध के अनुगत, देशकालव्यक्ति-विशिष्ट प्रतीति के बन्ध गलित हो जाने से यह आस्थाबन्ध रसमय होता है। आस्वाद्य अवस्था में साधारण्य होने से रति का स्वरूप लौकिक रहता ही नहीं, इसका अनुभव किया जाता है इस लिये इसे मिथ्या भी नहीं कहा जा सकता, इसके स्वरूप का भावरूप में कथन हो सकता है, इस लिये इसे अनिर्वाच्य कहना भी ठीक नहीं, ऐसा भी नहीं कहा जा सकता कि इसके आस्वाद की योग्यता पहले के लौकिक अनुभवों से प्राप्त होती है, इस लिये लौकिक के समान है, तथा यह तज्जातीय होने से इसे आरोपरूप भी नहीं कहा जा सकता। देशकालादि से यह नियन्त्रित नहीं है, इस दृष्टि से यदि इसे उपचयावस्था कहना हो तो कहिये, यह लौकिकानुगामी है इस दृष्टि से इसे अनुकार भी कहे, अथवा विज्ञानवादियों की दृष्टि से इसे भले ही विषयसामग्री कहा जाय, एक बात तो सर्वथा सत्य है कि निर्विघ्न रसनात्मक प्रतीति से ग्रहण होनेवाला भाव ही रस है (सर्वथा रसनात्मक-वीतविघ्नप्रतीतिग्राह्यो भाव एव रसः)।

साराशः, रस केवल स्थायी भाव नहीं है, वह स्थायी का उपचय नहीं है, वह अनुमित स्थायी नहीं है, अथवा साधारणीभूत स्थायी का स्वगत उपभोग भी नहीं है। इस भाव का निर्विघ्न रसनात्मक प्रतीति का विषय होना ही रस का व्यवच्छेदक लक्षण है। निर्विघ्न रसनात्मक प्रतीति को ही 'चर्व्यमाणाता' की शास्त्रीय सज्ञा है। अतएव 'चर्व्यमाणाता' ही रस का प्राण है। (चर्व्यमाणातैकप्राण)।

• रसास्वाद एक अनुभव अथवा भावप्रतीति है। प्रतीति होने से यह अन्य

प्रतीतियों के समान मले ही समझी जाय, रसनात्मकता ही इस प्रतीति की विशेषता है। अतएव यह लौकिक प्रत्यक्षानुमानादि प्रतीतियों से भिन्न है। **निर्विघ्नता** इसकी अवश्योपाधि है। अपनी अपनी पसंद के अनुकूल काव्य से मन वहलाना रस नहीं कहलाता। रसानुभाव के लिये रसिक को चाहिये कि किसी विशिष्ट स्तर से काव्य का आस्वाद लें। किसी भी कारण से क्यों न हो, यदि यह सीमा छूटी तब रस का सभव ही नहीं रहता। इस सीमा के छूटने के कारणों को अभिनवगुप्त 'रसविघ्न' कहते हैं। रसप्रतीति के बाधक अनेक विघ्न हो सकते हैं, और किसी भी विघ्न से रसभग तो होता ही है। इसी लिये कहा जाता है कि 'निर्विघ्नता रसप्रतीति की अवश्योपाधि है।'

अभिनवगुप्त ने रसविघ्नो का वितरश वर्णन किया है। निर्विघ्नता से होनेवाली प्रतीति के लिये ही लौकिकव्यवहार में भी चमत्कार, निर्वेश, भोग, समापत्ति, लय, विश्रान्ति आदि पर्यायों का प्रयोग किया जाता है। इन पर्यायों का रसमीमांसा में भी प्रयोग किया गया है। रसप्रतीति कविरसिकहृदयमवादरूप व्यापार है। काव्य अथवा नाट्य इसका माध्यम है। निर्विघ्न रसनात्मक प्रतीति में बाधक, कविगत, काव्यगत, नटगत अथवा रसिकगत कोई भी अर्थ रसविघ्न है। अभिनवगुप्त ने सात रसविघ्नो का निर्देश किया है। वे हैं — (१) सभावनाविरह, (२) स्वपरगतदेशकालविशेषावेश, (३) निजसुखादिविवशीभाव, (४) प्रतीत्युपायवैकल्य, (५) स्फुटत्वाभाव, (६) अप्रधानता, तथा (७) सशययोग। इन विघ्नो का स्वरूप अब हम देखें।

१ संभावनाविरह — संभावनाविरह का अर्थ है कल्पना का अभाव । जो काव्यवस्तु अथवा नाट्यवस्तु की कल्पना ही नहीं कर सकता, उसे भला रसास्वाद क्या होगा ? कवि अपनी कृति के द्वारा-चाहे वह छोटी हो या बड़ी-एक ही वस्तु निर्माण करता है । यह वस्तु सवेद्य होती है । इस सवेद्य वस्तु को पाठक यदि ठीक तरह से समझ ही नहीं पाता है तब तो उसे इसकी प्रतीति ही नहीं हो सकती, फिर प्रतीतिविश्रान्ति की तो बातही दूर । यह दोष कविगत तथा रसिकगत-दोनों प्रकारों से हो सकता है । कविगतदोष अशक्ति के कारण होता है । कवि को उचितानुचितविवेक न रहने से इस दोष का भव्य होता है । आनन्दवर्धन ने इसका विवेचन तृतीय उद्योत में किया है । किन्तु कभी कभी कवि की कृति अच्छी होनेपर भी, रसिक ही कल्पना की दरिद्रता के कारण उसका आकलन नहीं कर पाता । तब उसका हृदयस्वाद ही नहीं होता । इस विघ्न का अपसरण हो इसी लिये कवि लोकसामान्य कथावस्तु पसंद करता है, क्योंकि कथावस्तु यदि लोकसामान्य रही तो साधारण पाठक का भी हृदयस्वाद होने में सहाय्यता

होती है तथा अतः उसे भावप्रतीति होती है। किन्तु कवि जब अलोक-सामान्य वस्तु ग्रथित करना चाहता है तब वह लोकविदित पात्रों की योजना करता है। ऐतिहासिक तथा पौराणिक प्रसिद्ध व्यक्तियों के-जो कि अलोक-सामान्य चरित्र के लिये प्रसिद्ध होते हैं—द्वारा उदात्त भावों की अभिव्यक्ति करने से रसिक उसका आकलन सरलता से कर पाता है तथा उसे निर्विघ्न भावप्रतीति हो सकती है। इस दृष्टि से भरतकृत दशरूपविभाग अध्ययनयोग्य है।

२ स्वपरगतदेशकालविशेषावेश — यह रसिकगत विघ्न है। अनेक पाठक तथा दर्शक काव्य तथा नाट्य में अपने ही व्यक्तिगत सुखदुःखों का आस्वाद करते हैं। ऐसे पाठकों के विकारों को जबतक सुखकर प्रवर्तन प्राप्त होता है तबतक वे काव्य में निमग्न हो जाते हैं, किन्तु व्यक्तिगत दृष्टि से अप्रिय अथवा दुःखकर घटना वे देख या पढ़ नहीं सकते। हमें सुखकर प्रतीत होनेवाली घटना देरतक चलती रहे, शीघ्र समाप्त न हो, दुःखकर घटना शीघ्र ही समाप्त हो जाय, आदि वृत्त्यंतरो से उनकी रसमवित् मलिन हो गयी होती है। कोई सोचते हैं कि नाट्यगत अथवा काव्यगत घटना हम ही को लक्ष्य कर के लिखी गई है। ऐसे पाठक तथा दर्शक रसास्वाद कर ही नहीं सकते, क्योंकि रसास्वाद के लिये आवश्यक साधारणीभवन की गहराई, इनका व्यक्तित्व विगलित न होने से इनमें आती ही नहीं। इस विघ्न के साथ, अभिनवगुप्त ने 'गोपनेच्छ' रसिकों का निर्देश किया है—जो उनकी मर्मज्ञता का परिचायक है। कोई पाठक छिप छिप कर पढ़ते हैं। वे चाहते हैं कि व्यक्तिगत विकारों का उद्रेक करनेवाला साहित्य पढ़ते हुए, कोई हमें देखे ना। इन पाठकों का काव्यास्वाद की ओर उतना ध्यान नहीं रहता जितना कि वे 'ऐसे साहित्य को पढ़ते हुए कोई हमें देखता तो नहीं' इस सोच में रहते हैं। नाट्य में यह विघ्न न हो इसलिये भरतमुनि ने पूर्वरंग का विधान किया है। पूर्वरंग के प्रयोग से ऐसे दर्शक भी साधारणी भाव को प्राप्त कर सकते हैं एवम् उनकी अवस्था रसास्वाद के लिये योग्य हो सकती है।

३ निजसुखादि विवशीभाव — कभी कभी दर्शक अपने व्यक्तिगत सुखदुःख में ही निमग्न रहता है तथा इसी मनोदशा में नाट्य देखने के लिये अथवा काव्य सुनने के लिये आ पहुँचता है। पहले ही से व्यग्र होने के कारण उसकी काव्यार्थ में सविद्विश्रान्ति नहीं होती तथा उसे रसास्वाद का लाभ भी नहीं होता। काव्य पढ़ते पढ़ते अथवा नाटक देखते देखते उसके मन में बारबार पहले की सुखदुःखादि मनोवृत्तियाँ जाग्रत हो उठती हैं। इस विघ्न के उपशम के लिये नाट्य में विविध गान, मण्डपवैचित्र्य, विदग्ध गरिकाओं का नृत्य आदि की योजना की जाती है। इन उपायों से अहृदय दर्शक में हृदयनैर्मल्य आता है और वह सहृदय बनता है।

४ प्रतीत्युपायवैकल्य — विभावानुभाव ही रसप्रतीति के उपाय है। विभावानुभावो की यदि ठीक सगति न हो, वे याद विकल हो, अथवा उनका सर्वथा अभाव हो, तब रसास्वाद की उत्पत्ति ही नहीं हो सकती।

५. स्फुटत्वाभाव — विभावानुभावो की प्रतीति स्फुट रूप में होनी चाहिये। यदि यह अस्फुट रही तब रसिक की सविद्विश्रान्ति नहीं होती। विभावादि का यह स्फुटत्व प्रत्यक्षकल्प होना अवश्य है। भट्टतृती के 'भावाः प्रत्यक्षवत् स्फुटा' इस कथन में यही आशय है। वात्स्यायन भाष्य में भी कहा है— । 'सर्वा चैव प्रतीति प्रत्यक्षपरा'। प्रतीत्युपायो का वैकल्य तथा अस्फुटता इन दोनों विघ्नों का निरास हो इसी लिये भरत का कथन है कि अभिनय को लोकधर्मी, वृत्ति तथा प्रवृत्ति का आधार चाहिये। इस आधार से विभावादि की विकलता नष्ट हो जाती है तथा अभिनयद्वारा काव्यार्थ में प्रत्यक्षकल्पता आती है इस लिये वह स्फुट रूप में प्रतीत होता है। यह दोनों दोष कविगत अथवा नटगत होते हैं।

६ अप्रधानता — काव्यगत प्रधान वस्तु छोड़कर अप्रधान वस्तु पर यदि बल दिया गया तो रसप्रतीति में विघ्न होता है। यह तो ठीक है कि, रसिक की वृत्ति गौण वस्तु पर ही एकाग्र रहेगी किन्तु गौणवस्तु की निरपेक्ष सत्ता नहीं होती तथा उसका पर्यवसान अन्ततः प्रधानवस्तु में ही होता है इसलिये गौणवस्तु का प्रतीति की निरपेक्ष स्थिरता नहीं रहेगी। अतएव काव्यनाट्यगत स्थायी ही चर्चणा का विषय बनना चाहिये। ऐसा न हुआ तो काव्यनाट्यगत प्रधानवस्तु एक ओर रह जायेगी और गौणवस्तु ही का प्रधान रूप में आविर्भाव होगा। यह बहुत बड़ा दोष है। यह दोष कथावस्तु की दृष्टि से कविगत हो सकता है, तथा अभिनय की दृष्टि से नटगत हो सकता है। इस दोष के निरास के लिये कवि को चाहिये कि स्थायी का ही ध्यान रखें, तथा उचितानुचित विवेक से रचना करे और नट को चाहिये कि अभिनय में तारतम्य का ध्यान रखें। इसीलिये तो है कि भरत ने स्थायिनिरूपण किया, फिर रसो का सामान्य लक्षण बताने के बाद भी 'स्थायिभावान् रसत्वमुपनेध्याम' इस प्रतिज्ञा से सामान्यशेष के रूप में रसविशेषों के लक्षणों का विधान किया।

७ सशययोग — विभावानुभावादि के द्वारा स्थायी अभिव्यक्त होता है। किन्तु यह तो निश्चय नहीं है कि अमुक स्थायी के अमुक ही विभाव है, अमुक ही अनुभाव है अथवा अमुक ही सचारी भाव है। व्याघ्र जैसे भय का विभाव होगा वैसे ही क्रोध का भी विभाव हो सकता है। बाष्प जैसे शोक के अनुभाव होंगे, हर्ष के भी अनुभाव होंगे। तथा चिंता और दैन्य जिस प्रकार शोक के सचारी भाव है, वैसे ही वे विप्रलभ के भी सचारी भाव हो सकते हैं। उन्हें पृथक् रूप में

देखा तो ये किस स्थायी के द्योतक है इस विषय में सदेह उत्पन्न होगा एव रसास्वाद में विघ्न होगा। किन्तु ये तीनों यदि उचित रूप में एकत्रित किये गये तो निश्चय ही स्थायी का प्रत्यय होगा और वह रसास्वाद का विषय हो सकेगा। उदाहरण के लिये, बधुनाश रूप विभाव, अश्रुपात रूप अनुभाव, एव चिन्ता तथा दैन्य रूप व्यभिचारीभाव यदि एकत्र हुए हैं तब इनकी सामग्री से निश्चय ही शोक ही की प्रतीति होगी। अतएव भरत ने विभावानुभावव्यभिचारी का सयोग बताया है।

रसप्रतीति — उपर्युक्त सात विघ्नों का निरास होने पर ही अर्थात् इनके अभाव में ही रसास्वाद हो सकता है। अन्यथा उसमें खड हो जाता है। काव्यनाट्य में विभावादि उचित रूप में आये हो तभी वे रसिक के हृदय में विघ्नापसारणपूर्वक रसनाव्यापार की निष्पत्ति कर सकते हैं और तभी रसिक को निर्विघ्न रसप्रतीति होती है। यह प्रतीति कैसे होती है, अभिनवगुप्त के मूल वचन ही देखिये—

“तत्र लोकव्यवहारे कार्यकारणसहचरात्मकलिगदर्शनजस्थाय्यात्मपरचित्तवृत्त्यनुमानाभ्यासपाटवात् अधुना तैरेव उद्यानकटाक्षधृत्यादिभिः लौकिकी कारणत्वादिभुवमतिक्रान्तैः विभावन- अनुभावन- समुपराजकत्वमात्रप्राणैः, अतएव अलौकिकविभावादिव्यपदेशभागिभिः प्राच्यकारणादिरूपसंस्कारोपजीवनाख्यापनाय विभावादिनानानामधेयव्यपदेश्यैः गुणप्रधानतात्पर्येण सामाजिकधियि सम्यक् योग (सयोग) सबन्धम् ऐकाग्र्यं वा आसादितवद्भिः, अलौकिकनिर्विघ्नसवेदनात्मकचर्वणागोचरता नीतोऽर्थ, चर्व्यमाणतैकसारं न तु सिद्धस्वभावः, तात्कालिक एव न तु चर्वणातिरिक्तकालावलम्बी, स्थायिविलक्षण एव रसः।”

लोकव्यवहार में व्यक्ति कारण, कार्य तथा अन्य सहचर अर्थ देखता है। तब इन चिह्नों (लिगों) पर से वह अपने तथा दूसरों के भी स्थायी चित्तवृत्तियों का अनुमान करता है। इस प्रकार नित्य अनुमान के अभ्यास के कारण उसे पटुत्व प्राप्त हो जाता है। यह है लोकव्यवहार।

काव्य पढते हुए अथवा नाट्य देखते हुए, वे ही प्रमदा-उद्यान आदि कारण, वे ही कटाक्षादि कार्य, तथा वे ही धैर्यादि अर्थ रसिक प्रत्यक्षवत् देखता है। काव्यपठन के समय वे ही लौकिक अर्थ इस प्रकार हमारे समक्ष उपस्थित होते तो हैं किन्तु अब इनका कार्य लौकिक कारणादि से भिन्न रहता है। अतएव इनकी लौकिक कारणादित्व की भूमिका भी नहीं रहती। काव्य में इनका कार्य क्रमशः विभावन, अनुभावन तथा समुपराजन ही हैं अतएव इन कार्यों का बोध करा देनेवाले क्रमशः विभाव, अनुभाव तथा व्यभिचारी भाव की अलौकिक किन्तु अन्वर्थक सज्ञाओं से

इनका निर्देश किया जाता है। यह तो ठीक है कि लौकिक व्यवहार में व्यक्ति को लौकिक कारणत्वादि की प्रतीति होती है और इस प्रतीति के जो संस्कार उसके मन में स्थिर हुए रहते हैं वे संस्कार ही वस्तुतः विभावादि का उपजीवन अर्थात् आश्रय होते हैं। किन्तु लौकिक जीवन में जब ये संस्कार उद्बुद्ध होते हैं तब इनका होनेवाला कार्य तथा काव्यपठन के समय इनके उद्बोध से होनेवाला कार्य—दोनों में भेद है। यह इनका भेदक धर्म जो कि काव्यपठन के समय अनुभव किया जाता है। हमें हृदयगम हो (आख्यापन) इसी लिये इन्हें काव्यमीमांसा में विभावादि, पृथक् अलौकिक सज्ञाओं से निर्दिष्ट किया जाता है, लौकिक कारणादि सज्ञाओं से कभी इनका निर्देश नहीं किया जाता (इसका विशेष विवेचन अगले अध्याय में किया जायगा)।

काव्य पढ़ते हुए अथवा नाट्य देखते हुए, इन अलौकिक विभाव, अनुभाव तथा व्यभिचारी भावों का, गुणप्रधान तारतम्य से, औचित्यपूर्ण योग (सम्यक् योग = सयोग) रसिक की बुद्धि में सहसा प्रकाशित होता है, उनका परस्पर औचित्यपूर्ण संबन्ध उसकी अनुमानपटुता के कारण उसे सहसा (उनके क्रम का कोई ध्यान न रहते हुए ही) प्रतीत होता है, इनकी रसिक की प्रतीति में एकाग्रता होती है। ये अलौकिक विभाव, अनुभाव तथा संचारी भाव—जो कि रसिक की प्रतीति में एकाग्र हो गये हैं—जिस एक अलौकिक अर्थ को रसिक की अलौकिक तथा निर्विघ्न संवेदना का विषय बनाते हैं वह अर्थ है रस। यह अर्थ जो कि रसिक की निर्विघ्न चर्वणा का विषय बनता है—चर्वणारूप ही रहता है। चर्व्यमाणा अर्थात् आस्वाद्यता ही इसका सारभूत धर्म होता है। रसिक को प्रतीत होनेवाला यह काव्यार्थ पूर्वसिद्ध नहीं होता यह तात्कालिक ही होता है तथा चर्वण काल से अधिक काल तक रहता भी नहीं। रसिकगत चर्वणाव्यापार के साथ ही यह उपस्थित होता है, चर्वणाकाल तक ही रहता है तथा चर्वणा के साथ ही समाप्त हो जाता है। रस इस प्रकार चर्वणारूप है, अतएव स्थायी से वह विलक्षण है अर्थात् भिन्न रूप का है जैसा कि अन्य विद्वान् इसे स्थायी मानते हैं, यह स्थायी नहीं है।

श्रीशकुन आदि का कथन है कि विभावादि पर से अनुमित स्थायी ही रसना व्यापार का विषय होता है, इसलिये यह अनुमित स्थायी ही रस है। किन्तु यह कथन ठीक नहीं है। स्थायी को ही यदि रसत्व प्राप्त होता हो तब लौकिक व्यवहार में भी स्थायी को रसत्व कथो न प्राप्त हो? शकुन आदि के मत में यदि (नटगत) स्थायी को—जिसकी परमार्थतः कोई सत्ता नहीं है—रसत्व प्राप्त हो सकता है, तब लौकिक स्थायी—जिसकी वस्तुरूप में सत्ता है—रसनीय होने में क्या आपत्ति है? इसलिये विभावादि से स्थायी की प्रतीति होना अनुमान मात्र है, रस नहीं है।

अतएव भरत ने भी रससूत्र में स्थायी का निर्देश नहीं किया, किबहुना यदि उन्होने इसका निर्देश किया होता तो वह शल्यरूपही हो जाता। “स्थायी रसीभूत” यह कथन तो उपचार मात्र है। और इस उपचार के लिये निमित्त यही है कि उस स्थायी के कारण तथा कार्य के रूप में जो अर्थ लौकिक व्यवहार में हमें ज्ञात रहने हैं, तत्सवादी अर्थों का—वे काव्य में विभावन-अनुभावनद्वारा चर्वणा के उपयोगी होते हैं इसलिये विभावादि रूप में आश्रय किया जाता है।

अभिनवगुप्त ने इसीका विवेचन ‘ध्वन्यालोकलोचन’ में भी किया है। वह सक्षेप में इस प्रकार है—काव्यपठन के समय परगत स्थायी से सबन्धित होने के नाते वर्णित विभावादि की साधारण्य से प्रतीति होते ही, इन विभावादि के लिये उचित, रसिक के हृदयगत वासनारूप सस्कारों का उद्बोध हो कर आनन्दमय चर्वणा का उदय होता है। रसचर्वणा के लिये रसिक का हृदयसवाद होना आवश्यक है। परकीय चित्तवृत्ति का ज्ञान न हो तो यह हृदयसवाद नहीं हो सकता, तथा परकीय चित्तवृत्ति के कारण और कार्य ज्ञात न हो तो परकीय चित्तवृत्ति का ज्ञान नहीं हो सकता। इसी कारण से केवल उपचार के “स्थायी रसीभूत” ऐसा कहा जाता है। अतः, स्मृति, अनुभव अथवा लौकिक सवेदना से अलौकिक रसास्वाद सर्वथा भिन्न है।

सहृदय जिसके कि हृदय पर लौकिक अनुमान के सस्कार हुए हैं—काव्य-पठन में जब निमग्न हो जाता है तब काव्यगत प्रमदा, उद्धान, कटाक्ष आदि अर्थ उसे प्रतीत होते हैं। किन्तु तब, पाठक की भूमिका लौकिक अनुमाता के समान तटस्थता की नहीं रहती। सहृदय की भूमिका पर आरूढ़ हो कर वह उनका ग्रहण करता है। हृदयसवाद की शक्ति ही सहृदयत्व है। हृदयसवाद के बलपर उसका तन्मयीभवन होता है और तदुचित चर्वणाव्यापारद्वारा वह उनका तत्समकाल तथा अखण्डरूप में ग्रहण करता है। अनुमान, स्मृति आदि क्रम से वह जात ही नहीं। तन्मयीभवन के लिये उचित विभावादि की चर्वणा ही पूर्ण रूप में अनुभाव होने-वाले रसास्वाद का अंकुर है। यह तो कहा ही नहीं जा सकता कि रसास्वाद में परिणत होनेवाली यह चर्वणा पूर्वसिद्ध होती है। इसकी पूर्वसिद्धि का कोई प्रमाण नहीं है। पूर्वसिद्ध न होने से इसकी स्मृति भी असंभव है; क्योंकि पूर्वसिद्ध वस्तु की ही स्मृति हो सकती है। रसचर्वणा लौकिक प्रत्यक्षादि प्रमाणों का भी विषय नहीं हो सकती। यह चर्वणा केवल अलौकिक विभावादि के संयोग के बलपर ही निष्पन्न हो सकती है, अन्य किसीका यह विषय नहीं बनती। अतएव यह अलौकिक है।

प्रत्यक्ष, अनुमान, शब्द, उपमान आदि प्रमाणों से भी व्यवहार में रति आदि

का बोध होता है। किन्तु रत्यादि की इस लौकिक प्रतीति से यह रत्यादि चर्वणारूप प्रतीति सर्वथा भिन्न है। योगज प्रत्यक्ष से भी इस चर्वणाप्रतीति का रूप भिन्न है। मित योगी को परकीय चित्तवृत्ति का केवल तटस्थता से ज्ञान होता है, तथा सब प्रकार की विषयवासनाओं से विनिर्मुक्त पक्व योगी का आनन्दानुभव स्वात्मैकगत मात्र होता है। अतएव रसचर्वणा इनसे भी भिन्न होती है। लौकिक प्रमाणों से होनेवाली रत्यादि की प्रतीति, ज्ञातृगत आसक्ति, तिरस्कार आदि भावनाओं से मलिन रहती है, अपक्व योगी के प्रत्यक्ष में तटस्थता होने के कारण उसकी प्रतीति में स्फुटत्वाभाव रहता है, तथा पक्व योगी के एकघनानुभव में विषयावेश के कारण प्राप्त विवशता रहती है। इस प्रकार उपर्युक्त तीनों प्रकार की प्रतीति में रसिकगत किसी न किसी रसविघ्न की उपस्थिति होने से, रसास्वाद का सौंदर्य नहीं रह सकता। इसके विपरीत, चर्वणाप्रतीति में पक्वयोगी की प्रतीति के समान स्वात्मैकगतता न होने से विषयावेशविवशता नहीं रहती, रसिक का आत्मानुप्रवेश होता है इसलिये मितयोगी के समान तटस्थता नहीं रहती, अतएव ताटस्थ्य से प्राप्त अस्फुटता भी नहीं रहती; और चूँकि रसिक अपने ही वासनासंस्कारों का—जो कि विभावादिके साधारण्य से व्यक्त होते हैं तथा इसके लिये उचित होते हैं—आस्वाद करता है, अर्जनादिके लौकिक विघ्नों को भी चर्वणाप्रतीति में समावना नहीं रहती। इस प्रकार चर्वणाप्रतीति निर्विघ्न होनेसे इसमें सौंदर्य अर्थात् चमत्कार अनुसृत रहता है।

विभावादि रस के उत्पत्तिहेतु (कारक हेतु) नहीं है। इन्हे यदि कारकहेतु माना गया, तो कारणरूप विभावो की उपस्थिति न होने पर भी कार्यरूप रस का अवस्थान होना ही चाहिये। किन्तु ऐसा नहीं होता। विभावादि जब तक दृष्टिगत होते हैं तबतक ही रसचर्वणा रहती है और इनके साथ ही यह नष्ट हो जाती है। विभावादि रस के ज्ञापक हेतु भी नहीं है। इन्हे यदि ज्ञापक हेतु माना गया, तो इनका लौकिक प्रमाणों में अन्तर्भाव होगा, तथा रस भी प्रमेयरूप समझा जायगा एवम् उसे सिद्धरूप मानना पड़ेगा। किन्तु सिद्धरूप प्रमेयभूत कोई रस ही नहीं है। फिर ये विभावादि क्या है ? इस पर उत्तर यही है कि ये विभावादि ही हैं। रस विभावादि का कार्य नहीं है अथवा विभावादि का प्रमेय भी नहीं है। वह तो एक चर्वणागोचर अर्थ है जो विभावादि के द्वारा अभिव्यक्त होता है। वह एक अलौकिक व्यवहार है जो चर्वणा के लिये उपयोगी होता है। इस पर यदि कोई कहता है कि यह व्यवहार — जो कि कारक तथा ज्ञापक से पृथक् है— लौकिक जीवन में तो कही नहीं दिखायी देता, तब हमें यह स्वीकार है। हमारा कहना है कि रसप्रतीति एक अलौकिक व्यवहार है, और आपके कथन से

रोमांचादि का आविर्भाव देखते हैं तब उससे हमें नाटक में भी तत्काल रत्यादि का बोध होता है । किन्तु इस बोध का एक विशेष यह है कि यहाँ की रत्यादि के अलबन ही देशकालव्यक्ति आदि से सीमित न होने के कारण ये प्रतीत होनेवाले रत्यादि भी देशकालव्यक्ति आदि से सीमित नहीं रहते । वे साधारणीभूत अवस्था में ही प्रतीत होते हैं । हमारी आत्मा पर भी रत्यादि वासनाओं के सस्कार पहले ही से हुए रहते हैं । इस वासनावत्त्व के बलपर हमारी आत्मा का भी उन साधारणीभूत रत्यादि में अनुप्रवेश होता है । इस अनुप्रवेश ही के कारण, हमें तत्काल होनेवाली रति की प्रतीति तटस्थता से नहीं होती । उस समय हमारी यह भावना नहीं रहती कि हमें प्रतीत होनेवाली रति व्यक्तिगत विशेष कारणों का फल है, अतएव ममत्वपूर्वक होनेवाली अर्जनादि की कल्पना (अर्थात् ये कारण रहने चाहिये अथवा प्राप्त होने चाहिये आदि हमारी उनके विषय में आसक्ति) उस समय नहीं रहती, अथवा रत्यादि के ये उपाय दूसरों के अधीन हैं इस कल्पना से होनेवाला दुःख, द्वेष आदि का उदय भी हमारे हृदय में नहीं होता । इस प्रकार काव्यगत सभी अर्थों के सबन्ध में तथा हमारी प्रतीति के संबन्ध में भी, हमारे हृदय में जो स्वत्व-परत्व-मध्यस्थत्व आदि की सीमाएँ रहती हैं वे नष्ट हो जाती हैं एव हमारे लौकिक परिमित प्रमातृत्व अर्थात् व्यक्तिगत सीमित ज्ञातृत्व का परिहार हो कर तत्क्षण हमें अपरिमित प्रमातृत्व प्राप्त होता है तथा हमारी प्रतीति को भी साधारणीभूत रूप प्राप्त होता है । इस प्रकार हमारा सीमित व्यक्तित्व नष्ट हो जाता है एव हमारी प्रतीति भी व्यापक बन जाती है । हमारी इस साधारणीभूत अर्थात् व्यापक, सतानवाही अर्थात् अखंड एव एकधन रसनात्मक सविद् को गोचर होनेवाली साधारणीभूत रति ही शृंगार है, इस प्रकार की साधारणीभूत सतानवाही एकधन सविद् को गोचर होनेवाला साधारणीभूत उत्साह अथवा शोक ही वीर अथवा करुण है ।

रसिकगत प्रतीति मे अथवा इस प्रतीति को गोचर होनेवाली रति आदि मे जब तक साधारणीभाव नहीं आता तबतक रसास्वाद सम्व ही नहीं होता । और विभावादि ही एकमात्र उपाय है जिससे कि इन दोनो मे यह साधारणीभाव आ सकता है । विभावादि ही सर्व प्रथम साधारण्य से प्रतीत होते हैं, तब रत्यादि भी साधारण्य से ही प्रतीत होते हैं । उपाय ही साधारणीभूत होने से पाठक की भी व्यक्तिगत सीमाएं विगलित हो जाती हैं तथा उसकी प्रतीति में भी व्यापकता, अपरिमितता तथा साधारण्य आ जाता है । इस अवस्था में ही सतानवाही रसना-व्यापार अर्थात् चर्चणात्मक सविद् निष्पन्न होती है एवम् यह रसनात्मक सविद् ही आस्वादवैचित्र्य के कारण शृंगारादि रसरूप मे अनुभव की जाती है ।

यह है अभिनवगुप्त की रसविषयक उपपत्ति । प्राचीन साहित्य मीमांसको का निर्णय है कि रससूत्र के आधार पर जिन चार आचार्यों ने रस का विवेचन किया है उनमें अभिनवगुप्त का ही विवेचन भरत के अभिप्राय के अनुकूल है । 'काव्य-प्रकाश' के प्रसिद्ध टीकाकार माणिक्यचन्द्र 'सकेत' नामक टीका में लिखते हैं—

न वेत्ति यस्य गाभीर्यं गिरितुङ्गोऽपि लोल्लट ।
तत् तस्य रसपाथो धे कथं जानातु शङ्कुक् ॥
भोगे रत्यादिभावानां भोग स्वस्योचितं ब्रुवन् ।
सर्वथा रससर्वस्वमभाङ्क्षीत् भट्टनायक ॥
स्वादयन्तु रसं सर्वे यथाकामं कथञ्चन ।
सर्वस्वं तु रसस्यात्र गुप्तपादा हि जानते ॥

इसी उपपत्ति को मम्मट, हेमचन्द्र, विश्वनाथ, प्रभाकर, मधुसूदन, जगन्नाथ आदि उत्तरवर्ती ख्यातिप्राप्त साहित्यमीमांसको ने माना है तथा इसका अपने-अपने में स्वीकार किया है । संस्कृत ग्रन्थों के आधार पर रसमीमांसा करनेवाले आधुनिक अभ्यासक भी इसी उपपत्ति को स्वीकार्य समझते हैं । किन्तु अभिनवगुप्त की विवेचन की शैली से विशेष परिचय न रहने के कारण, आधुनिक अभ्यासक की धारणा होती है कि इसीसे सारी शकाग्रथियाँ खुली नहीं होती । जब तक इन शकाग्रों का निरास नहीं होता तब तक रस तथा ध्वनि में अन्योन्य सबन्ध आकलन न होगा, एवं ध्वनि के विरोध में स्थित वाद भी ध्यान में नहीं आयेंगे । अतः एवं अगले अध्याय में हम रसविषयक कुछ प्रश्नों का विचार करेंगे ।

● ● ●

रसप्रक्रिया के सबन्ध में भिन्न भिन्न मत हमने गत अध्याय में देखे हैं। उनका समुच्चय से विचार करते हुए उनके विकास के क्रम का अध्ययन करने से पूर्व रस के सबन्ध में और कई बातों का विचार करना आवश्यक है।

लोकव्यवहार में जिन बातों का हम अनुभव करते हैं उन्हींका काव्य में वर्णन रहता है। किन्तु दोनों में बहुत बड़ा भेद है। लोकव्यवहारगत अर्थों का स्वरूप लौकिक रहता है। किन्तु उन्हीं अर्थों का जब काव्य में वर्णन किया जाता है तब उनका स्वरूप अलौकिक होता है। अर्थ तो समान ही है, किन्तु एक विश्व में वे लौकिक हैं तथा अन्य विश्व में अलौकिक बन जाते हैं इस कथन का तात्पर्य क्या है? इस बात को समझने के लिए हमें लौकिक तथा अलौकिक में क्या भेद है यह देखना चाहिये।

(१) हमारा सम्पूर्ण जीवन एक व्यापार (activity) है। इस व्यापार के दो प्रकार हैं— प्रवृत्ति तथा निवृत्ति। इस प्रवृत्तिनिवृत्तिरूप व्यापार में व्यक्ति का समूचा जीवन प्रकट होता है। लौकिक जीवन की प्रवृत्तिनिवृत्तियाँ नित्य व्यक्तिसम्बद्ध रहती हैं। शास्त्रकारों का कथन है कि “ व्यवहारगत ‘अर्थक्रियाकारिता’ व्यक्ति-

सबद्ध ही होती है।” व्यवहारगत ये व्यक्तिसबन्ध तीन प्रकार के पाये जाते हैं। व्यावहारिक अर्थ हमसे सबद्ध हो सकते हैं अथवा अन्य से सबद्ध हो सकते हैं। ‘अन्य’में शत्रु, मित्र तथा तटस्थ का समावेश होगा। इन भिन्न भिन्न व्यक्तियों के सबन्ध के अनुसार, उस अर्थ के सबन्ध में हमारी भिन्न भिन्न प्रवृत्तियाँ रहेगी। हमसे सबद्ध अर्थों के विषय में हमारा ममत्व रहेगा, मित्रों से ममत्व होने के कारण तत्सबद्ध अर्थों के विषय में भी ममत्व ही रहेगा, शत्रुसबद्ध अर्थों के विषय में हमारे द्वेषादि रहेगे, तथा तटस्थ सबद्ध अर्थों के विषय में हम उदासीन रहेगे। सारांश, व्यवहारगत सभी अर्थ मत्सबद्ध, शत्रुसबद्ध अथवा तटस्थसबद्ध होते हैं तथा उनके अनुसार उनके विषय में हमारी हर्षद्वेषात्मक वृत्ति उदित होती है। इस प्रकार, लौकिक व्यवहार का पहला विशेष है अर्थों की व्यक्तिसबद्धता एवम् उनके अनुकूल वृत्त्युदय।

काव्य में भी व्यक्ति के प्रवृत्तिनिवृत्तिमय व्यापार ही का वर्णन रहता है। काव्य पढते समय हमें वह प्रतीत होता है। संभव है कि हमारे व्यवहार के अनुकूल इस काव्यगत व्यवहार को भी हम व्यक्तिसबद्ध समझे। किन्तु इस प्रकार की कल्पना रसास्वाद में बाधक होती है। काव्य में वर्णित व्यवहार प्रवृत्तिनिवृत्तिरूप ही रहता है, किन्तु इसका विशेष है कि यह व्यक्तिसबद्ध नहीं रहता। व्यक्तिसबद्धता लौकिक व्यवहार का स्वरूप है, और व्यक्तनिरपेक्षता काव्य में वर्णित व्यवहार का स्वरूप है। अतएव काव्यवर्णित व्यवहार लौकिकभिन्न अर्थात् अलौकिक है।

किन्तु यहाँ एक आशंका है। लौकिकगत सभी सबद्ध स्व-पर-तटस्थ रूप तीन प्रकारों के अन्तर्गत है। काव्यगत अर्थों की ओर इनमें से किसी भी सबन्ध की दृष्टि से न देखना हो अर्थात् यदि हम कल्पना करते हैं कि ये अर्थ किसीके नहीं हैं, तब इन पर अनस्तित्व की आपत्ति आयेगी। ‘असबन्धिनोऽस्त्वम्’ एक नियम है। इस नियम के अनुसार काव्यगत अर्थ असत् निर्धारित हुए, तो आकाशपुष्प की जैसे सुगंध नहीं हो सकती, वैसे ही असत् अर्थों का आस्वाद भी असंभव होगा। फिर रसास्वाद कहाँ? इस पर साहित्यशास्त्र का कथन है कि काव्यगत अर्थों को व्यक्तिसबद्ध दृष्टि से न देखते हुए भी इनकी सत्ता सामान्यत्व से प्रतीत हो सकती है। काव्यगत अर्थों की सामान्य रूप में प्रतीति होना रसास्वाद के लिए नितान्त आवश्यक है। मम्मट का भी इसीसे अभिप्राय है जब वे कहते हैं—“ममैवैते, शत्रोरेवैते, तटस्थस्यैवैते, न ममैवैते, न शत्रोरेवैते, न तटस्थस्यैवैते इति सबन्ध विशेषस्वीकार-परिहारनियमानध्यवसायात् साधारण्येन प्रतीते।—”ये मेरे ही हैं अथवा मेरे नहीं हैं, ये शत्रु ही के हैं अथवा शत्रु के नहीं हैं, ये तटस्थ ही के हैं अथवा तटस्थ के नहीं हैं, इस प्रकार काव्यगत अर्थों में सबन्ध विशेष के स्वीकार अथवा परिहार की कल्पना भी नहीं रहती। अतएव इनकी प्रतीति भी साधारण्य से होती है।

काव्य पढते समय अथवा नाट्य देखते समय तद्गत अर्थों के दर्शन से पाठक के अथवा दर्शक के वासनारूप सस्कार उद्बुद्ध होते हैं। ये सस्कार उसके हृदय में पहले ही से स्थिर हुए रहते हैं। उसके लौकिक जीवन में ही ये सस्कार स्थिर हुए रहते हैं, इस लिए लौकिक दृष्टि से ये सस्कार 'स्वगत' तथा 'स्वसबद्ध' भी होते हैं। काव्यपठन से जब वे उद्बुद्ध होते हैं तब इस स्वसबद्ध अवस्था में ही उनके उद्बुद्ध होने की सभावना रहती है। और रसास्वाद के समय अपेक्षित यह रहता है कि वे उद्बुद्ध तो हो किन्तु स्वसबद्ध न रहे। यह अवस्था कैसे संभव है? व्यवहार में तो इन सबन्धों की स्वगतता एक क्षण के लिये भी विगलित नहीं होती। साहित्यशास्त्र का इस पर कथन है जिन उपायों से (विभावादि से) ये सस्कार उद्बुद्ध होते हैं उन उपायों के नियतसबन्ध विगलित हो जाते हैं, तब इन सस्कारों का भी नियतसबद्धत्व विगलित हो जाता है। पाठक के वासनात्मक सस्कारों का उद्बोधन काव्यगत अर्थों से होता है। पाठक को जबतक ये अर्थ सामान्यरूप में प्रतीत होते हैं अर्थात् उद्बोधन के इन उपायों की प्रतीति पाठक को जब तक सामान्य रूप में होती रहती है तब तक इन उद्बुद्ध सस्कारों का व्यक्तिसबद्धत्व भी विगलित हुआ रहता है।

उद्बुद्ध सस्कार का विगलित होना ही पाठक की व्यक्तिगत सीमा का विगलित होना है। इस व्यक्तिगत सीमा के विगलित होने का अर्थ है उसे स्वत्व की विस्मृति होना। स्वत्व की विस्मृति होने का अर्थ है स्वत्व का विस्तार होना। मम्मट का कथन है कि रसास्वाद के समय पाठक का 'परिमित प्रमातृत्व' अर्थात् व्यक्तिबद्ध ज्ञातृत्व विगलित होता है एवम् उसमें 'अपरिमितभाव' आ जाता है। उद्बुद्ध होनेवाला सस्कार मूलतः 'नियतप्रमातृगत' होता है, किन्तु तब भी विभावादि के साधारणत्व के कारण उस प्रमाता का परिमितत्व नष्ट होता है, तथा उसमें अपरिमित भाव का उन्मेष होता है (नियतप्रमातृगतत्वेन स्थितोऽपि साधारणोपाय-बलात् विगलितपरिमितभावोन्मिषित अपरिमितभावेन प्रमात्रा)। इस प्रकार रसास्वाद के समय रसिक का उद्बुद्ध सस्कार भी साधारणीभूत होता है एवम् उसका सीमित व्यक्तिभाव भी विगलित होता है। इस अवस्था का अनुभव लौकिक व्यवहार में नहीं किया जाता। साराश, लौकिक अर्थों का ही काव्य में वर्णन रहने पर भी, काव्य में उनका लौकिक स्वरूप नहीं रहता, उन अर्थों के द्वारा उद्बुद्ध होने वाले सस्कारों का भी लौकिक स्वरूप नहीं रहता, तथा रसिक का सीमित व्यक्तिभाव भी नहीं रहता। काव्यगत अनुभव का यह स्वरूप लौकिक अनुभव से इस प्रकार भिन्न है, अतएव वह अलौकिक है।

(२) काव्यगत उपायों का स्वरूप भी लौकिक उपायों से भिन्न है। लौकिक

उपायो के सबन्ध मे एक महत्त्वपूर्ण नियम यह है कि उनकी सहायता से कार्य सिद्ध होने पर कर्ता को उनकी कोई आवश्यकता नहीं रहती, अतएव वह उनका त्याग करता है। लौकिक उपायो के सबन्ध मे कहा जाता है —

उपादायापि ये हेयास्तानुपायान् प्रचक्षते ।

उपायाना हि नियमो नावश्यमवतिष्ठते ॥

यह नियम काव्यगत उपायो को लागू नहीं होता। रसास्वाद मे काव्यगत शब्दार्थ बाह्य नहीं होते। काव्यनाट्यगत विभावादि रसास्वाद के उपाय तो हैं, किन्तु रसोत्पत्ति होते ही, लौकिक उपायो के समान, इन उपायो का महत्त्व नहीं घटता। लौकिक उपायो के समान इनका त्याग नहीं किया जा सकता। विभावादि नष्ट हुए तो रसास्वाद भी नष्ट ही हुआ। किबहुना, रसास्वाद विभावादि का ही आस्वाद है। “व्यक्त सतैर्विभावाद्यै स्थायी भावो रस स्मृत” इस वचन का यह अर्थ नहीं है कि विभावादि के द्वारा स्थायी अभिव्यक्त होता है तथा तदुपरान्त उम स्थायी की चर्चणा होती है। विभावादि-अभिव्यक्ति-विशिष्ट स्थायी ही चर्चणा का विषय बनता है। स्थायी के सबन्ध मे अभिव्यक्ति की विशेषणता है इस बात को क्षणभर के लिये भी भुलाया नहीं जा सकता। रसास्वादकालीन प्रतीति समूहालवनात्मक रहती है। विभावानुभावो की चर्चणा ही के द्वारा, हृदयसवाद-तन्मयीभवनक्रम से स्थायी को आस्वाद्यता प्राप्त होती है (तथाभूतविभावानुभावचर्चणया हृदयसवाद-तन्मयीभवनक्रमात् आस्वाद्यता प्रतिपन्न स्थायी-लोचन)। अतएव रस ‘विभावादि-जीवितावधि’ है अर्थात् जबतक विभावादि है तबतक ही रहता है, तथा वह ‘चर्व्यमाणातैकप्राण’ है अर्थात् विभावादि की चर्चणा ही उसका स्वरूप है। पूर्व बताया गया है कि काव्यगत उपाय रस के कारक उपाय अथवा ज्ञापक उपाय नहीं है। इस प्रकार उपायो की दृष्टि से भी काव्यगत उपाय तथा लौकिक उपायो मे भेद है। अतएव काव्यगत उपाय अलौकिक है।

(३) रस की अलौकिकता का यह भी एक गमक है कि वह लौकिकप्रमाणो का विषय नहीं बनता। रस लौकिक प्रत्यक्ष का विषय नहीं है वह अनुमित नहीं होता, वह स्वशब्दवाच्य नहीं है, वह स्मृति के अन्तर्गत नहीं है। वह केवल अनुभवैक-गम्य है, उसकी सत्ता होने पर भी वह लौकिकप्रमाणगम्य नहीं है, अत एवरस अलौकिक है।

(४) लौकिक व्यवहार तथा काव्यगत व्यवहार मे स्वरूपगत, उपायगत तथा प्रमाणगत भेद किस प्रकार होता है यह ऊपर बताया गया है। किन्तु इनसे अन्य दृष्टियो से भी इनमे भेद है। पूर्व बताया गया है कि शब्द का सकेत जात्यादिरूप

इन उपायो से हमें काव्यार्थ प्रतीत होता है । हम देखते हैं विभावानुभाव, न कि रस । हम जिन्हे देखते हैं वे राम, सीता आदि विभाव हैं, उद्यान चन्द्रोदय आदि भी विभाव ही हैं, कटाक्ष, आलिंगन आदि अनुभाव हैं । इस विभाव अनुभाव आदि को ही हम प्रत्यक्ष रूप में देखते हैं । किन्तु इनसे हमें जो आस्वादमय प्रतीति होती है वह प्रत्यक्ष का विषय नहीं होती, वह तो अनुभवैकगम्य ही रहती है । इसके अतिरिक्त, ये विभावानुभाव यद्यपि व्यक्तिगतरूप में दिखायी देते हैं, एव विषयेन्द्रियसंयोग के कारण यद्यपि वे लौकिक प्रत्यक्ष का विषय बनते हैं तथापि इस लौकिक अवस्था में वे आस्वाद्य नहीं होते । इस लौकिक प्रत्यक्ष के समकाल ही 'जातिलक्षण-प्रत्यासत्ति' के द्वारा हमें उनकी सामान्यत्व से प्रतीति होती है । इसी अवस्था में वे आस्वाद्य होते हैं । 'जातिलक्षणप्रत्यासत्ति' द्वारा होने वाले इस प्रत्यक्ष ज्ञान ही को न्यायशास्त्र में 'अलौकिक प्रत्यक्ष' की संज्ञा है । तब विभावादि के साधारण्य से होनेवाला ग्रहण भी 'अलौकिक प्रत्यक्ष' ही है, इतना ही नहीं, कवि अपनी वक्रोक्ति द्वारा अथवा अलङ्कृत वाणी द्वारा जिन अर्थों को प्रस्तुत करता है वे भी उसे 'ज्ञानलक्षणप्रत्यासत्ति' से ही प्राप्त रहते हैं, अतएव कवि का अभिधान भी 'अलौकिक प्रत्यक्ष' ही का विधान रहता है [१], अतएव यद्यपि काव्यगत विभावानुभाव अलौकिक प्रत्यक्ष का विषय बनते हैं तथापि वे लौकिक प्रत्यक्ष का विषय नहीं बनते, अपितु परामार्थतः अलौकिक प्रत्यक्ष ही का विषय बनते हैं । अलौकिक प्रत्यक्ष का विषय न हुए तो उन्हें विभावत्व ही प्राप्त नहीं हो सकता ।

१ न्यायशास्त्र के अनुसार प्रत्यक्ष के दो भेद हैं— लौकिक प्रत्यक्ष तथा अलौकिक प्रत्यक्ष । इन्द्रियार्थसन्निकर्ष से होनेवाला प्रत्यक्ष लौकिक प्रत्यक्ष है । इन्द्रियार्थसन्निकर्ष लौकिक सन्निकर्ष है । 'यह घोड़ा है' यह व्यक्तिविषयक ज्ञान लौकिक प्रत्यक्ष से हुआ है । जाति का अथवा सामान्य का ज्ञान मानसप्रत्यक्ष है । यह भी लौकिक प्रत्यक्ष ही है किन्तु जब कोई अश्वव्यक्ति को लक्ष्य कर के बताता है कि 'यह घोड़ा है' तब हम वह कथन तज्जातीय सभी व्यक्तियों को सबन्ध में समझते हैं । यहाँ क्या होता है ? हमारे समक्ष व्यक्ति है, साथ ही व्यक्ति के आश्रय से जाति भी रहती है । हम जब उस व्यक्ति को देखते हैं, तभी तदाश्रित जातिद्वारा अन्य सब तज्जातीय व्यक्तियों भी वहाँ सबद्ध होती हैं । इस प्रकार जब कि इन्द्रिय का साक्षात् सबन्ध व्यक्ति से रहता है, तभी जातिद्वारा वह सबन्ध सभी से होता है । इस सबन्ध को 'सामान्यलक्षणा प्रत्यासत्ति' कहते हैं । इस प्रत्यासत्ति को ही 'अलौकिक सन्निकर्ष' कहते हैं । अत एव इस प्रत्यासत्ति से होनेवाला ज्ञान अलौकिकप्रत्यक्ष है । वस्तुतः यहाँ दो प्रत्यक्ष हैं । नेत्र से सबद्ध साक्षात् संयोगद्वारा होनेवाला लौकिक प्रत्यक्ष तथा सामान्यलक्षणाप्रत्यासत्ति से होनेवाला अलौकिक प्रत्यक्ष । जातिलक्षणाप्रत्यासत्ति से होनेवाली विभावादि की अलौकिकप्रत्यक्षप्रतीति ही साधारण्य से होनेवाली प्रतीति है । अलौकिक प्रत्यक्ष का दूसरा भी एक भेद है । वह ज्ञान-

[अगलें पृष्ठपर देखिये]

विभावानुभाव अलौकिक प्रत्यक्ष का विषय होकर ही नहीं रह जाते, प्रत्युत वे समकाल ही रसिक के हृदय में भी व्याप्त हो जाते हैं, अर्थात् रसिक का भी काव्यगत व्यवहार में अनुप्रवेश हो जाता है। विभावादि के द्वारा व्यापन अथवा रसिक का अनुप्रवेश केवल काव्य ही में संभव है, वाङ्मय के अन्य किसी भेद में वह नहीं हो सकता। विभावानुभावों का यह अलौकिक प्रत्यक्ष तथा यह अनुप्रवेश दोनों का काव्यगत संबन्ध इतना जुड़ा हुआ और अव्यभिचारी होता है कि इनके व्यावर्तन की कल्पना नहीं की जा सकती। न्याय के अलौकिक प्रत्यक्ष को रसिकव्यापन की अथवा अनुप्रवेश की जोड़ यदि न दी गयी तो रसानुभाव की उपपत्ति ही नहीं बतायी जा सकती। अतएव कहना पड़ता है कि काव्यव्यवहार अलौकिक है।

रस को जो अनुमेय मानते हैं तथा रसप्रतीति को जो अनुमिति समझते हैं वे भी अनुप्रवेश की कल्पना को टाल नहीं सकते, और मानना पड़ता है कि रसप्रतीति एक अलौकिक अनुमान है। केवल अभिधावादी मीमांसकों को भी कहना पड़ता है कि काव्यगत अभिधा का स्वरूप शास्त्रगत अभिधा से भिन्न है। साराश चाहे जितना प्रयास किया जाय काव्यार्थप्रतीति किसी लौकिक प्रमाण के ढाँचे में नहीं रखी जा सकती, या तो उसे अलौकिक मानना ही पड़ता है या यदि उसे लौकिक प्रमाणों में खींच लाना ही हो तो, लौकिक प्रमाणों का ही अलौकिकत्व मानना पड़ता है। अतएव स्वरूप, उपाय, प्रमाण, विवक्षा, प्रत्यासत्ति इनमें किसी भी दृष्टि से काव्यार्थ को देखनेपर भी, यही दिखायी देता है कि काव्यार्थ अलौकिक है।

कारण-अनुमितिलिग-विभाव

लौकिक जीवन में व्यक्ति जिन अर्थों का अनुभव करता है उन्हीं अर्थों का वर्णन काव्य में रहता है। किन्तु उनका प्रयोजन परस्पर भिन्न होता है। प्रयोजन की इस भिन्नता से ही काव्यगत अर्थों को विभावादि की पृथक् सजाएँ दी जाती हैं। अतएव विभावादि सजाएँ अन्वर्थ अर्थात् अर्थानुगामी होती है। शत्रु को देखते ही

[पीछले पृष्ठसे]

लक्षणाप्रत्यासत्ति द्वारा होता है। दूर से आम का फल देखते ही हम कहते हैं, यह आम का फल मीठा दिखता है। यहाँ आम के फल का साक्षात् संबन्ध आँखों से है किन्तु इससे प्रत्यक्ष ज्ञान हुआ है मिठास का। यह कैसे हुआ? यहाँ आँख का आम से सयोग होते ही उसकी पूर्वानुभूत मिठास भी स्मरण में उपस्थित होती है। वस्तुतः यहाँ होता यह है—(१) यह आम है—(चाक्षुः प्रत्यक्ष), (२) मिठास का ज्ञान (स्मरण), (३) यह आम मीठा है (सयुक्त चाक्षुष प्रत्यक्ष)। यहाँ द्वितीय ज्ञान का विषय तृतीय ज्ञान में आ गया है, 'अतएव यहाँ' 'ज्ञानलक्षणाप्रत्यासत्ति' है। यह अलौकिक प्रत्यक्ष ही वक्रोक्ति का मूल है।

कोई व्यक्ति जब क्रोधित हो जाता है तब उसकी भौहे सिकुड़ जाती है, आँखें लाल हो जाती हैं, चेहरा फूल जाता है, और शरीर में कम्प होता है। क्रुद्ध व्यक्ति की दृष्टि से इन बातों का विचार किया जाय तो शत्रु का दर्शन उसके क्रोध का कारण प्रतीत होता है, एवम् भौहे सिकुड़ना आदि उसके क्रोध का कार्य प्रतीत होता है। मान लीजिये, हम इस व्यक्ति को दूर से देख रहे हैं। हम देखेंगे कि उसकी भौहे सिकुड़ गयी है, नेत्र आरक्त हुए हैं, चेहरा फूल गया है एव शरीर कपित हो रहा है। इस से हम तर्क करेंगे कि यह व्यक्ति क्रुद्ध हुआ है। यह किस पर और क्यों क्रोध कर रहा है इस विषय में हमारे मन में जिज्ञासा उदित होगी। इतने ही में, उस शत्रु को भी हम देखेंगे, और हमारा तर्क होगा कि यह व्यक्ति अपने शत्रुपर क्रोध कर रहा है, तथा उसके क्रोध के विषय में हमारी जिज्ञासा शान्त हो जायगी। यहाँ हमने किया हुआ उस व्यक्ति के शत्रु का दर्शन, हमें दिखायी देनेवाली उस व्यक्ति की सिकुड़ी हुई भौहे आदि हमारे तर्क के लिए है। अर्थ तो वे ही हैं किन्तु क्रुद्ध व्यक्ति की दृष्टि से वे कार्यकारणरूप हैं, तटस्थ की दृष्टि में वे अनुमिति के लिए हैं। इन दोनों में इनका स्वरूप लौकिक है।

काव्य में जब इन्हीं अर्थों का वर्णन किया जाता है तब इनका प्रयोजन भिन्न होता है। पात्र की चित्तवृत्ति की निष्पत्ति यह इनका कार्य न होने से ये कार्यकारण रूप नहीं होते, अथवा पात्र की चित्तवृत्ति का रसिक को केवल ज्ञान करा देने का प्रयोजन न होने से, ये अनुमिति लिंगरूप भी नहीं होते। रसनिष्पत्ति ही इनका प्रयोजन है। रसिक में रसानव्यापार निष्पन्न करना ही इनका काव्य में प्रयोजन होता है। ये अर्थ इस व्यापार को किस प्रकार निष्पन्न करते हैं? अभिनवगुप्त का इस पर कथन है कि चित्तवृत्ति की उत्पत्ति के लिये व्यवहार में जो अर्थ कारण होते हैं, वे ही अर्थ काव्य में स्थायी का विज्ञान अर्थात् निश्चित अर्थ करा देते हैं। व्यवहार में इनका प्रयोजन निष्पत्ति होता है, और काव्य में इनका प्रयोजन 'विभावन' होता है। अतएव इनके निष्पत्ति कार्य के अनुकूल, व्यवहार में इन्हें 'कारण' कहा जाता है, और इनके विभावन रूप कार्य के अनुकूल इन्हें काव्य में 'विभाव' कहा जाता है। (विभावो ज्ञानार्थ, विभाव्यते विशिष्टतया ज्ञायते वागगकृतोऽभिनय अनेन इति विभावः)। व्यवहार में देखे जानेवाले आरक्त नेत्र तथा कप, पुलक आदि स्थायी के परिणाम अर्थात् कार्य हैं। किन्तु ये ही अर्थ जब काव्य में आते हैं तब इनका प्रयोजन रसिक को चित्तवृत्ति का अनुभव कराने का होता है; अर्थात् अनुभावन इनका काव्यगत कार्य है। अतएव लौकिक में हम इन्हें 'कार्य' कहते हैं, परन्तु काव्य में इनके अनुभावन कार्य के अनुकूल हम इन्हें अनुभाव कहते हैं (यदयमनुभावयति वागगसत्त्वकृतोऽभिनय, तस्मादनुभावः)। व्यवहार में देखी जानेवाली

लज्जा, अमर्ष आदि से हमें परकीय चित्तवृत्ति का ज्ञान मात्र होता है। व्यवहार में ये नित्य स्थायी चित्तवृत्ति के साथ पाये जाते हैं, अतएव इन्हें देखते ही परकीय स्थायी का हमें बोध होता है। किन्तु ये ही अर्थ जब काव्य में आते हैं तब स्थायी का समुपरजन करते हैं, अर्थात् स्थायी को आस्वाद्य बनाते हैं (विविधमाभिमुख्येन रसेषु चरन्ति इति व्यभिचारिणः)। अतएव लज्जादि भावो को व्यवहार में केवल 'सहकारी' ही कहा जाता है किन्तु काव्य में, इनके समुपरजन रूप कार्य के अनुकूल इन्हें 'व्यभिचारीभाव' कहा जाता है। इस प्रकार, यद्यपि लौकिकगत अर्थ ही काव्य में भी रहते हैं तथापि विभावन, अनुभावन तथा समुपरजन ही इनके प्रयोजन रहने से इन्हें क्रमशः विभाव, अनुभाव तथा व्यभिचारी भाव की सज़ाएँ दी जाती हैं। इनका यह कार्य लौकिक नहीं है, इनका साधारणीभूत स्वरूप भी लौकिक नहीं है, इनकी ये सज़ाएँ भी लौकिक नहीं हैं तथा इनका क्षेत्र भी लौकिक नहीं है, इनका क्षेत्र काव्यनाट्य मात्र है, अतएव विभावादि अलौकिक है।

विभावादि के कारण रसिक को जो अनुभावन होता है उसका प्रकार भी अलौकिक ही होता है। व्यवहार में जैसे हमें कार्यकारण आदि के द्वारा परकीय चित्तवृत्ति का तटस्थता से ज्ञान होता है, वैसे विभावादि द्वारा केवल तटस्थता से ज्ञान नहीं होता। विभावादि रसिक के समक्ष उपस्थित होते ही, उन उन विभावादि से सबद्ध चित्तवृत्ति में रसिक का तन्मयीभवन होता है। इस प्रकार का यह तन्मयीभवन ही अनुभावन है (तच्चित्तवृत्तितन्मयीभवनमेवेह अनुभावनम्-लोचन)। इस अनुभावन में विभावों के लिये उचित चित्तवृत्ति से सजातीय, रसिक की अपनी चित्तवृत्ति उद्बुद्ध होती है (तत्तच्चित्तवृत्तिभावनया तत्सजातीयस्वीयचित्तवृत्ते रूढबोधनेनानुभावनम्-बालप्रिया)। यह अनुभावन निर्विघ्न तथा निरपेक्ष होने से ही चर्वणारूप अर्थात् रसनारूप होता है। व्यवहार में हमें ऐसी प्रतीति कभी नहीं होती। अन्नैव काव्यगत अनुभावन एक अलौकिक अनुभव है।

विभावादि के साधारण्य से होनेवाला यह अनुभावन एक अन्य प्रतीति से पृथक् है इस बात ध्यान रखना आवश्यक है। कभी कभी हम देखते हैं कि कोई दुष्ट गरीब तथा निरपराध लोगो को पीडा दे रहे है, रास्ते से गुजरनेवाली स्त्रियाँ आदि को सता रहे है। इस दृश्य को देखते ही हम सोचते है कि 'ऐसे समाज-द्रोही लोगो को शासन होता चाहिये।' और जब हम देखते है कि ऐसे लोगो को शासन हुआ है तभी हमारा मन विश्रान्त होता है। इस प्रतीति का यदि विश्लेषण किया गया तो हम क्या देखेंगे ? हमारी देखी हुई घटना यद्यपि व्यक्तिसबद्ध है तथापि हमने उसका ग्रहण सामान्यत्व से किया है, अतएव इस एक लौकिक घटना में हमें सभी दुष्टो के व्यवहार की प्रतीति हुई। हमारी यह प्रतीति, तथा 'साब ने सूर्य की

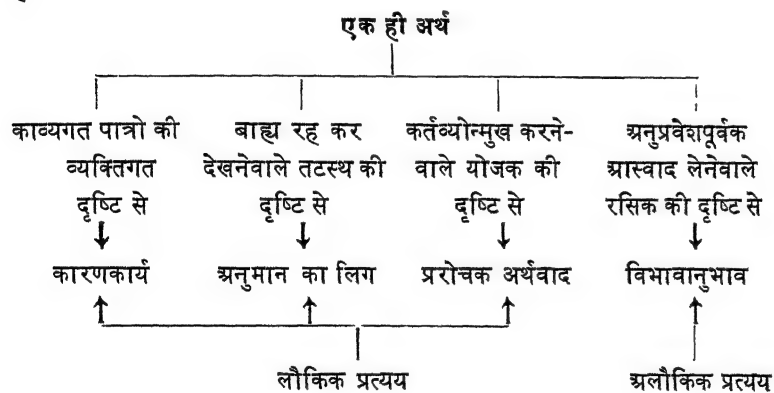
स्तुति की और वह रोगनिमुक्त हो गया ' यह सुनकर, ' जो भी कोई इस प्रकार स्तुति करता है वह रोगनिर्मुक्त हो जाता है ' यह सामान्य प्रतीति, दोनों सजातीय है। नाट्यगत विभावादि की प्रतीति भी इसी प्रकार सामान्यत्व से होती है। किन्तु नाट्यगत विभाव-प्रतीति जैसी अलौकिक होती है वैसी यह प्रतीति अलौकिक नहीं होती। इसका कारण यह है कि जब हमें यह प्रतीति हुई तब हमारा चित्त इस प्रतीति ही में विश्रान्त नहीं रहा, वह उसकी बाद की क्रिया की ओर दौड़ा। चित्त की इस दौड़ ने ही हमें लौकिक की ओर खींचा है। अतएव यह प्रतीति लौकिक है। उपर्युक्त उदाहरण के अनुसार, काव्य अथवा नाट्य में भी यदि दुष्टों ने दी हुई पीड़ा तथा उनका किया गया शासन वर्णित हो तथा उस नाट्य के आस्वाद में रसिक की प्रतीति उन विभावादि की चर्चणा में ही विश्रान्त न हो कर, उत्तरकालीन कर्तव्य की ओर उन्मुख होती है तब वह प्रतीति भी लौकिक प्रतीति ही है। इस प्रकार उत्तरकर्तव्योन्मुखता निर्माण करना शास्त्रपुराणादि का प्रयोजन है, काव्य का प्रयोजन नहीं है। विभावादि के उपस्थित होते ही रसिक चर्चणोन्मुख हो, इसीमें विभावादि का विभावत्व है। रसिक में चर्चणोन्मुखता के स्थानपर उत्तर-कर्तव्योन्मुखता यदि आ गयी तो विभावों का विभावत्व नष्ट हो कर उन्हें लौकिक स्वरूप प्राप्त होता है एवम् रसिक की प्रतीति भी लौकिक ही रह जाती है (इह तु विभावाद्येव प्रतिपाद्यमान चर्चणाविषयतोन्मुखम्.....न च नियुक्तोऽहं करवाणि, कृतार्थोऽहमिति शास्त्रीयप्रतीतिसदृशमद । तत्र उत्तरकर्तव्योन्मुख्येन लौकिकत्वात्। —लोचन)। काव्य तो वही है जो कि रसिक को चर्चणोन्मुख करे, और वह तो प्रोचना अथवा अर्थवाद है जो उसे उत्तरकर्तव्योन्मुख करता है।

अतएव रसप्रतीति किसी अर्थ को सिद्ध करने का साधन नहीं है। यह तो अपेक्षा नहीं की जा सकती कि काव्यपठन से रसिक किसी चीज का स्वीकार या त्याग करने के लिये प्रवृत्त हो। किसी क्रिया के लिये पाठक को उन्मुख कूरना काव्य का प्रयोजन ही नहीं रहता। कवि का एकमात्र प्रयोजन रहता है, काव्य द्वारा होनेवाली प्रतीति में रसिक काव्यपठन के समय विश्रान्त हो। अतएव कवि ने विभावादि द्वारा अभिव्यक्त किये अभिप्राय में (भाव में-भाव कवेरभिप्रायः) रसिक-हृदय विश्रान्त होना यही काव्य का प्रयोजन है। रसास्वाद का पर्यवसान अभिप्रेत वस्तु की प्राप्ति में अथवा तद्विषयक कर्तव्य में नहीं रहता, अपितु केवल प्रतीति-विश्रान्ति में रहता है, और प्रतीतिविश्रान्ति केवल अभिप्रायनिष्ठ होती है। (काव्य-वाक्येभ्यो हि न नयनानयनाद्युपयोगिनी प्रतीतिरभ्यर्थ्यते, अपितु प्रतीतिविश्रान्ति-कारिणी, सा च अभिप्रायनिष्ठा एव, न तु अभिप्रेतवस्तुपर्यवसाना — लोचन)।

इसीसे रसप्रतीति तात्कालिक अर्थात् जबतक विभावादि उपस्थित रहते हैं

तबतक ही रहती है। विभावादि की उपस्थिति से पूर्व चर्वणा की सत्ता नहीं रहती। एवम् विभावादि के नष्ट हो जाने पर चर्वणा भी नहीं रहती। विभावादि जबतक उपस्थित है तबतक चर्वणा भी है, तथा विभावादि नष्ट हो गये हैं तब चर्वणा भी नष्ट ही है। विभावादि की उपस्थिति के पूर्व अथवा उत्तर काल से रसचर्वणा का कोई भी सम्बन्ध नहीं रहता। अतएव, काव्य की दृष्टि से रसास्वाद के उपरान्त रसिक के लिये कुछ भी कर्तव्य शेष नहीं रहता। इसीलिये, लौकिक आस्वाद से रसास्वाद सर्वथा भिन्न है। (इह तु विभावादिचर्वणा अद्भुतपुष्पवत् नत्कालसारा एव उदिता, न तु पूर्वापरकालानुबन्धिनी इति लौकिकास्वादादन्य एवाऽयं रसास्वाद । — लोचन)।

साराश, एक ही अर्थप्रयोजनभेद से भिन्नभिन्न कार्य करता है एवम् कार्य के अनुसार भिन्नभिन्न सजाओ से पहचाना जाता है। इसका आलेख इस प्रकार होगा —



रसविवेचन के अध्ययन में एक बात अवश्य ही ध्यान में रखनी चाहिये। विभाव, अनुभाव, व्यभिचारी, स्थायी आदि का जो विवेचन किया जाता है वह नित्य अपोद्धार बुद्धि से किया जाता है। वस्तुतः रसास्वाद रसिक की अखण्ड एक-धन प्रतीति है। यह प्रतीति खण्डशः नहीं होती। ये हैं विभाव, ये रहे अनुभाव, ये सचारी, यह इनका संयोग, और यह रस इस क्रम से रसिक को रसप्रतीति नहीं होती। रसिक को होनेवाले अखण्ड रसानुभव का विश्लेषण करते हुए जब हम उसका स्वरूप देखने का प्रयास करते हैं तब अपने अध्ययन की सुविधा के लिये हम इन विभावादि खण्डों की कल्पना करते हैं। अतएव विभावादि की रसनिरपेक्ष रूप में सत्ता ही नहीं है। दूसरी बात यह है कि रसामिव्यक्ति का परिचय आने

मे नित्य प्रदीपघटन्याय उद्धृत किया जाता है। इस न्याय की सीमा का भी ध्यान रखना आवश्यक है। प्रदीप तथा घट दोनों की परस्पर निरपेक्ष सत्ता होती है वैसे ही विभावादि काव्यनाट्यगत होते हैं तथा स्थायी भाव रसिक के हृदय में लौकिक अवस्था में वासनासंस्काररूप में स्थित रहता है यह भी स्वीकार है। किन्तु जैसे कि बाहर से लाये दीपक के प्रकाश में मूल अवस्था में घट जो है वही प्रकट होता है वैसे रस की अभिव्यक्ति नहीं होती। विभावादि का उचित संयोग रसिक की प्रतीति में प्रविष्ट होते ही रसिक के तदुचित वासनासंस्कार का उद्बोधन अथवा प्रकाशन होता है। किन्तु इस प्रकाशित स्थायी के मूल रूप में पूर्ण रूप से परिवर्तन हो जाता है। वह लौकिक रूप का स्थायी रहता ही नहीं। विभावादि की अलौकिकता का एव प्रमाता अथवा रसिक के अपरिमित प्रमातृत्व का मूलस्थायी पर संस्कार होने से उस स्थायी के रूप में पूर्णतः परिवर्तन हो जाता है तथा वह साधारणीभूत होता है तथा इसी अवस्था में वह चर्वणा का विषय बनता है। 'विभावानुभावों से अभिव्यक्त स्थायी' ऐसा जब कहा जाता है तब जिस अभिव्यक्ति से अभिप्राय रहता है वह स्थायी का उपलक्षण नहीं रहती, वह स्थायी का विशेषण है इस बात को क्षणभर के लिये भुलाया नहीं जा सकता। अतएव 'व्यक्त स तैर्विभावाद्यै' इस वचन का 'विभावाद्यभिव्यक्तिविशिष्ट' यह अर्थ करना पड़ता है, 'विभावाद्यभिव्यक्त्युपलक्षित-स्थायी' इस प्रकार अर्थ नहीं किया जा सकता। रस में समूहा-लबनता है इस बात को विवेचक भूल नहीं सकता।

रस में समूहालबनता होने से ही रसिक दर्शक रसप्रयोग से बाहर नहीं रह सकता। इस संपूर्ण रसव्यापार में रसिक भी एक अपरिहार्य अंग है। अतएव उस की अवस्था का एक विशिष्ट स्तर हमें मानना ही पड़ता है। इस स्तर से यदि उस का भ्रंश हो गया तो वह लौकिक में ही आ जाता है। इतना ही नहीं, रसिक को रसप्रयोगबाह्य समझकर विवेचक भी रसविवेचन नहीं कर पाता। रसिक को बाह्य मान कर यदि विवेचक काव्यनाट्य का विवेचन करता है तब वह लौकिक घटना का विवेचन होता है न कि रस का। काव्यगत अर्थों को विभावत्व प्राप्त होता है रसिकानुभूति की दृष्टि से, रसिकनिरपेक्षता से नहीं। जैसे रसिक को रसप्रयोग से बाह्य समझ कर विवेचक रसप्रतीतिका विवेचन नहीं कर पाता वैसे ही हम देखते हैं नाट्य, न कि लौकिक व्यक्तिगत घटना, इस बात को रसिक भी भूल नहीं सकता। दर्शक यदि इस बात को भूल बैठता है तो लौकिक में ही आ जाता है। फिर उसका आस्वाद भी लौकिक विकारों की प्रतीति के समान सुखदुःखात्मक हो जाता है।

रसिक में तन्मयीभवन की योग्यता होना आवश्यक है। योग्यता के लिये

रसिक म तीन विषयो का होना आवश्यक है। वे हैं नाट्यगत अर्थों का सामान्यत्व से ग्रहण, प्रतीतिविश्रांति तथा अनुमानपटुता। नाट्यगत अर्थों का रसिक यदि सामान्य रूप में ग्रहण न कर सका, तो नाट्य में व्यक्तिविशिष्ट सबन्धों की प्रतीति की संभावना उत्पन्न होती है एवम् इससे रसविघ्न निर्माण होता है। नाट्य अथवा काव्य में कविद्वारा जो प्रतीति अभिव्यक्त की जाती है उसमें रसिक हृदय की विश्रान्ति होनी चाहिये। इस प्रतीति से कुछ सिद्ध या प्राप्त करना है यह भान रसास्वाद के समय नहीं रहता चाहिये। यदि यह भान रहा तो रसिकहृदय काव्य-प्रतीति में विश्रान्त नहीं होता। काव्यनाट्यगत प्रतीति स्वयंपूर्ण होती है। अतएव इसका आस्वाद भी इसी भाव से लेना आवश्यक होता है। यदि ऐसा न हुआ तो रसास्वाद के समय अन्य वृत्तियाँ भी समकाल ही उफनती हैं और रसप्रतीति को मलिन करती हैं। किसी बात के लिये रसिक को उन्मुख करने के लिये विज्ञापन अथवा आकर्षण हो इस लिये कवि काव्य की रचना नहीं करता। सामान्यत्व से ग्रहण करना तथा काव्य प्रतीति में विश्रान्त होना ये दो धर्म जिस बुद्धि में होते हैं उसीको आनन्दवर्धन 'तत्त्वार्थदर्शिनी बुद्धि' कहते हैं। तन्मयीभवन के लिये आवश्यक तीसरी बात है अनुमानपटुता। यह पटुता न हो तो रसिक को भटिति प्रत्यय अर्थात् तत्कालप्रतीति नहीं हो सकती। भटितिप्रत्यय न हुआ तो रसिक का रसावेश नहीं रहता। लौकिक अनुभवदर्शनादि से रसिक को कार्यकारणादि का सबन्ध जैसे ज्ञात होता है उसी क्रम से अनुमानपटुता प्राप्त होती है। हम लोगो में से अनेक ऐसे होते हैं कि रसिक होकर भी अग्रेजी काव्यनाट्य आदि का आस्वाद नहीं कर पाते इस का कारण यह है कि इनमें वर्णित विभावानुभावों से कौन सी वृत्तियाँ सूचित होती हैं इसी बात का उन्हें तत्काल ज्ञान नहीं होता। इन सबन्धों की खोज ही में इनकी बुद्धि व्यग्र हो जाती है और रसप्रत्यय रह जाता है। उन की रसिकता की ठीक वही दशा होती है जो टूटेफूटे बर्तन में रस की होती है। यह तो नहीं कि रसास्वाद के समय अनुमान नहीं होता। किन्तु रसिक को जो प्रत्यय होता है वह कभी इतनी शीघ्रता से होता है, कि विभावानुभाव कौनसे हैं, हमने अनुमान कब किया, साधारणीकरण कब हुआ, अपना सीमित व्यक्तित्व कब विगलित हुआ तथा हम तन्मय कब और कैसे हुए इस बात का रसिक को पता तक नहीं चलता। उपर्युक्त अर्थ तथा इनका क्रम 'फलानुमेय प्रारम्भ' के समान आस्वादानुमेय ही रह जाता है। अतएव रसास्वाद को आनन्दवर्धन ने 'असलक्ष्य-क्रमध्वनि' की सज्ञा दी है तथा इस प्रत्यय का वर्णन—

तद्वत् सचेतसा सोऽर्थो वाक्यार्थविमुखात्मनाम् ।

बुद्धौ तत्त्वार्थदर्शिन्या भटित्येवावभासते ॥

इन शब्दों में किया है । रसिक को होनेवाला यह भटितिप्रत्यय उतनाही सजीव होता है जितना कि स्वयं रसिक, यह प्रत्यय इतना सजीव होता है कि इससे रसिक का शरीर रोमांचित हो जायेगा, उसकी आँखों से अश्रु बहने लगेंगे, एवम् उसका कंठ भी गद्गद् होगा । अभिनवगुप्त कहते हैं कि यह प्रत्यय ही चमत्कार है तथा रोमांचादि का उद्भव भी चमत्कार ही है । यह चमत्कार ही चैतन्य, आनन्द तथा समाधान है । चमत्कार, निर्वृति, आनन्द पर्याय शब्द है (आनन्दो निर्वृत्यात्मा चमत्कारापरपर्याय ।—लोचन) ।

रसप्रक्रिया का विकास

साहित्य मीमांसकों के द्वारा की गयी रसप्रक्रिया का विकासक्रम ध्यान में आने की अब कुछ सुविधा होगी । उदाहरण के द्वारा इस विकास का क्रम देखने का हम प्रयास करें ।

१ अच्छोद सरोवर के समीपस्थित वन में पुडरीक ने महाश्वेता को देखा । पुडरीक के कान में पारिजात की एक मजरी थी । चारों ओर उसकी सुगंध महक रही थी । महाश्वेता उस मजरी के सबन्ध में जानना चाहती थी । जब पुडरीक ने देखा कि महाश्वेता मजरी चाहती है तब पुडरीक ने वह अपने कान पर से उतार कर महाश्वेता के कान पर रख दी । उस समय पुडरीक के हाथ का स्पर्श महाश्वेता के गाल से हुआ । महाश्वेता का शरीर रोमांचित हुआ और मुख आरक्त हुआ । पुडरीक का शरीर भी उस स्पर्श से पुलकित हुआ और उसकी उँगलियाँ तरल हो कर उनमें से अक्षमाला गिर पड़ी । यह एक लौकिक घटना है । महाश्वेता की उत्सुकता का कारण है पुडरीक का महाश्वेता को देखना । पारिजात मजरी की सुगंध उत्सुकता की वृद्धि का कारण है । महाश्वेता ने, पुडरीक के पास जाकर, उसके तथा पारिजात मजरी के सबन्ध में प्रश्न करना यह है इस उत्सुकताका कार्य । महाश्वेता के मन में लज्जा उत्पन्न हुई इसका कारण है पुडरीक का करस्पर्श । इस लज्जा का कार्य है रोमांच तथा मुख की रक्तिमा । इस लौकिक व्यक्तिगत घटना के ये व्यापार इस प्रकार परस्पर कार्यकारण भावसे सबन्ध है ।

२ पुडरीक का मित्र कपिजल पास ही खड़ा है और इस घटना को देख रहा है । पुडरीक तथा पारिजातमजरी के सबन्ध में प्रश्न करती हुई महाश्वेता का हास्य उसकी भावपूर्ण दृष्टि, उसकी भाषण की शैली आदि बातें वह देख रहा है । पुडरीक के चेहरे पर उस समय होनेवाले परिवर्तन, महाश्वेता के कान पर मजरी रखते समय उसकी दृष्टि में जो भाव था कपिजल सब देख चुका है । पुडरीक के करस्पर्श से महाश्वेता के गाल भर उभर आये रोमांच तथा मुख की रक्तिमा, तथा

पुडरीक के उँगलियों की तरलता एवम् गिरी हुई अक्षमाला, तथा इस बात का पुडरीक को तनिक भी ध्यान न रहना इन बातों को भी कपिजल देख चुका है। यह सब देख कर कपिजल का तर्क हुआ कि पुडरीक तथा महाश्वेता का परस्पर प्रेम हो गया है। कपिजल ने जो कुछ देखा उस से उसका यह अनुमान हुआ। अतएव उसके देखे हुए व्यापार, उसके अनुमान के लिंग है। यह लौकिक अनुमान है। कपिजल की भूमिका यहाँ तटस्थ की है। प्रेम के इस प्रसंग से कपिजल का कोई सबन्ध नहीं है। अपने मित्र का किसीसे प्रेम हो गया है इससे कपिजल आनन्दित तो हुआ ही नहीं, प्रत्युत यह किस फँदे में फँस गया है इस विचार से कपिजल दुखी हुआ, और कुछ समय के बाद उसने पुडरीक को समझाया भी।

३ किन्तु जब हम यही प्रसंग बाणभट्टकृत कादंबरी में पढ़ते हैं अथवा 'शाप-सभ्रम' आदि किसी नाट्य में देखते हैं, तब उपर्युक्त दोनों प्रतीतियों से हमें एक भिन्न प्रतीति होती है। इस प्रतीति में हम तटस्थ नहीं रहते। इस काव्य से अथवा नाट्य से अर्थात् विभावादि से हम तन्मय हो जाते हैं तथा हमारा अनुभव होता है एवम् हृदयसवादपूर्वक तन्मयीभवनसे हम सम्पूर्ण काव्य का अथवा नाट्य का आस्वाद लेते हैं।

उपर्युक्त उदाहरण में प्रतीतियों का जो क्रम दिया है तथा कारणादि का विभावों में परिवर्तन बताया है, इसी क्रम से साहित्य शास्त्र में रसप्रक्रिया पर विचार हुआ है। भट्ट लोल्लट की रस प्रक्रिया में नाट्यगत घटना का एक लौकिक घटना की, दृष्टि से विचार किया गया है। उनकी प्रक्रिया में काव्यगत अर्थों को कारणत्व है, न कि विभावत्व। "विभावैः कार्ये जनित स्थायिभाव अनुभावैः कार्ये प्रतीतियोग्य कृत, व्यभिचारिभिः सहकारिभिः उपचित मुख्यया वृत्त्या रामादौ" - इस प्रकार लोल्लट की प्रक्रिया है। रामादि में स्थायी चित्तवृत्ति उदित होकर, उसका किस प्रकार उपचय हुआ, यह बात इस उपपत्ति से स्पष्ट होती है। भट्ट लोल्लट जानते हैं कि यह प्रक्रिया लौकिक घटना की है, यह भी वे जानते हैं कि केवल लौकिक घटना से आनन्द नहीं होता। अतएव आनन्द के कारण का अनुसंधान वे अन्यत्र करते हैं तथा कथन करते हैं, कि राम की चित्तवृत्ति यद्यपि नट में नहीं है तथापि नट की अभिनयनिपुणता के कारण वेह नटगत ही मानी जाती है और इसीसे हमें आनन्द प्राप्त होता है।

श्रीशंकु कृत विवेचन में दर्शक की भूमिका कपिजल के समान तटस्थ की है। इनके मत के अनुसार, विभावादि स्थायी की अनुमिति के लिंग है। उनका कथन है, "कारणकार्यसहकारिभिः कृत्रिमैरपि तथाऽनभिमान्यमानैः विभावादि-शब्दव्यपदेश्यैः गम्यगमकभावरूपात् सयोगात् अनुमीयमानः स्थायी रसः।" श्रीशंकु

के मत के अनुसार, नाट्यगत कारणादि कृत्रिम होते हैं अतएव इन्हें विभावादि कहते हैं। एवम् इन से दर्शक स्थायी का अनुमान करता है। श्रीशकुल जानते हैं कि केवल अनुमान आनन्द का कारण नहीं हो सकता। किन्तु नाट्यगत अनुमान को अनुकरण की भी सहाय्यता है। श्रीशकुल का कथन है कि नट रामगत स्थायी का अनुकरण करता है, और यही रसिक के आनन्द का कारण है।

इससे आगे साख्यो की प्रक्रिया है। इनके मत के अनुसार काव्य में विभावसामग्री ही अन्ततः रस में परिणत होती है, अतएव नाट्य में वर्णित बाह्य विषय सामग्री ही रस है। इनका कथन है कि, कविद्वारा काव्य में जो कुछ सुखदुःखात्मक वायु-मण्डल अथवा परिस्थिति निर्माण कि जाती है उसके बीज काव्य ही में होते हैं। वे विभावो से अकुरित होते हैं तथा अन्ततः रस में परिणत होते हैं।

उपर्युक्त तीनों प्रक्रियाएँ रसिक को विवेचना से बाह्य रखती हैं। पहली दो प्रक्रियाओं में रसिक बाह्य तो है ही किन्तु स्थायी भी व्यक्तिनिष्ठ है। साख्यो की प्रक्रिया में रस का बीज काव्यगतविषयसामग्री में ही माना है, एवम् बताया गया है कि बाह्यविषयगत स्वभावभूत सुखदुःख ही रस में परिणत होते हैं। इस मत के अनुसार, आन्तर स्थायी बाह्य परिस्थितिका परिणाम है। इसी मत में सर्वप्रथम माना गया है कि विभावादि का तथा स्थायी का व्यक्तिगत सबन्ध विगलित हो कर वह काव्यगत हुआ है। किन्तु रसिक अभी बाह्य ही है।

इसके अनन्तर भट्टनायककृत विवेचन आता है। सर्वप्रथम भट्टनायक ने ही विभावादि का साधारणीकरण सिद्ध किया। उन्होंने माना है कि रसभावना विभावादि के साधारण्य से होती है। तथा उन्होंने ही रस का भोक्ता होने के नाते रसिक को भी विवेचन में स्थान दिया। किन्तु काव्यद्वारा भावित रस का भोग रसिक स्वहृदय में किस प्रकार करता है इसका ठीक विवेचन वे नहीं कर पाये। त्रैगुण्य-युक्त अन्तःकरण के दृति-विस्तार विकास के रूप में रसास्वाद का स्वरूप विषद करने का उन्होंने प्रयास किया। किन्तु इसीसे, उनके कथित भोग में आनन्दोपशान्ति आ गया। अभिनवगुप्त इस सबन्ध में कहते हैं— 'सत्त्वादीनां च अगागिभाववैचित्र्यस्य आनन्द्यात् दृष्ट्यादित्वेन आस्वादगणना न युक्ता।'।

अभिनवगुप्तने इन सारे दोषों का निरास किया। उन्होंने विभावादि की अलौकिकता सिद्ध की, विभावन, अनुभावन तथा समुपरजन ही इनके कार्य क्यो हैं यह भी विशद किया तथा हृदयसवाद-तन्मयीभवन के क्रम से चर्वणानिष्पत्ति किस प्रकार होती है यह बताते हुए एवम् विभावादिनिष्पन्न चर्वणों को गोचर होनेवाला भाव-ही रस है यह दर्शते हुए चर्व्यमाणाता अथवा अस्वाद्यता के आधार पर अपनी

उपपत्ति विशद की। इस उपपत्ति से रसास्वाद का स्वरूप तो स्पष्ट हुआ ही, साथ ही यह भी निश्चित हुआ कि रसास्वाद की सत्ता काव्य नाट्य के क्षेत्र में ही क्यों है और लौकिक व्यक्तिगत व्यवहार में कैसे नहीं है। अभिनवगुप्त ने इस प्रकार काव्यनाट्य की विशिष्टता का प्रस्थापन किया। रसप्रक्रिया का विकासक्रम संक्षेप में इस प्रकार है।

‘स्थायिविलक्षणो रस’

अभिनवगुप्त के, ‘रस स्थायी नहीं है, अपितु स्थायिविलक्षण’ इस कथन का अर्थ अब स्पष्ट होगा। अभिनवगुप्त के पूर्ववर्ती भाष्यकार, रसीभूत होनेवाले स्थायी को व्यक्तिबद्ध मानते थे। लोल्लट के मत के अनुसार उपचित होनेवाला स्थायी, मुख्य वृत्ति से रामगत तथा गौण वृत्ति से नटगत है। शुक के मत के अनुसार नट रामही के स्थायी का अनुकार करता है। इस प्रकार का व्यक्ति-संबद्ध लौकिक स्थायी कितना ही उपचित क्यों न हो, रस में परिणत कैसे हो सकता है? और यदि इस लौकिक स्थायी की परिणति रस में होती हो तब तो यह भी मानना पड़ेगा कि व्यवहार में भी रस का अनुभव होता है। किन्तु ऐसा तो कोई मान ही नहीं सकता। वस्तुस्थिति यह है कि लौकिक स्थायी रस में परिणतही नहीं होता। भरतमुनि को भी रस का यह स्वरूप अभिप्रेत नहीं है। अतएव उन्होंने रससूत्र में स्थायी का निर्देश नहीं किया। यदि निर्देश किया होता तो वह शल्यरूप ही हो जाता। अतएव अभिनवगुप्त को लौकिक स्थायी रसत्व से अभिप्रेत नहीं है। व्यक्तिगत स्थायी की उत्पत्ति तथा परिपोष करनेवाले अर्थ जब काव्यनाट्य में प्रकट होते हैं तब उन्होंने कारणात्वादि की भूमिका का त्याग किया रहता है। उस समय वे विभाव के रूप में उपस्थित होते हैं तथा विभावनादि कार्य करते हैं। इससे विभावाद-उचित रसिकगत वासनासंस्कार उद्बुद्ध अथवा अभिव्यक्त होता है। हृदयसवादतन्मयीभवन से उद्बुद्ध होनेवाला यह वासनासंस्कार लौकिक स्थायी नहीं है। आपाततः वह लौकिक स्थायी के समान दीखता है किन्तु वस्तुतः अलौकिक वासनासंस्कार होता है। मधुसूदन सरस्वती ने, स्पष्ट रूप में, दोनों में भेद दर्शाया है। वे कहते हैं—

काव्यार्थनिष्ठा रत्याद्या स्थायिन सन्ति लौकिका ।

तद्बोद्धनिष्ठास्त्वपरे तत्समा अप्यलौकिका ॥ (भ. र ३।४)

‘काव्यार्थ’ में पाये जानेवाले रत्यादि स्थायी शुद्ध लौकिक होते हैं (अर्थात् उनका इस रूप में वर्णन किया जाता है जैसा कि वे रामादि के अपने हैं), परन्तु काव्यार्थ के आस्वाद के समय प्रमाता में उद्बुद्ध होनेवाले अन्य स्थायी यद्यपि पात्रगत स्थायी के समान दिखाई देते हैं तथापि वे अलौकिक रहते हैं।’

अभिनवगुप्त ने स्पष्ट ही कहा है कि स्थायी से अभिप्राय है—लौकिक की अपेक्षा से स्थायी (लोकापेक्षया ये स्थायिनो भावा ।) उनका विचार है कि लोक की अपेक्षा से उपचित होनेवाला स्थायी रस नहीं है। उनके मत में रस ‘स्थायिविलक्षण’ है। यह तो उपचार मात्र है जो कि ‘स्थायी रसीभवति’ कहा जाता है। (इस उपचारका स्वरूप पूर्व बताया जा चुका है)। अभिनवगुप्त के इस विशिष्ट दृष्टिकोन पर ध्यान देने से उनके रसविवेचन का क्षेत्र भी स्पष्ट हो जाता है। काव्य का परिशीलन करने में अथवा नाटक देखने में, रसिक का जो अनुभव होता है, उस अनुभव का स्वरूप तथा प्रक्रिया बताना—यही है रसविवेचन का क्षेत्र। रसविवेचन का विषय रसिकास्वाद है, न कि व्यक्तिगत मनोविकार। हाँ इतना भर अवश्य है कि व्यक्तिगत मनोविकारो का ज्ञान कवि को काव्यरचना में, नट को अभिनय करने में, तथा रसिक को अनुमानपटुता प्राप्त करने में उपयोगी सिद्ध होगा। भरत ने भी स्थायी का विवेचन इसी प्रयोजन से किया है। अभिनवगुप्त का कथन है—“न अज्ञातलौकिकरत्यादिचित्तवृत्ते कवे नटस्य वा तद्विषयविशिष्टविभावाद्याहरणं शक्यम् इति स्थायिन उद्दिष्टा। — लौकिकरत्यादि चित्तवृत्तियो का ज्ञान यदि न हो तब कवि के लिये अथवा नट के लिये तदुचित विशिष्ट विभावादि का प्रकाशन असंभव होगा इसी लिये भरतमुनि ने स्थायी भावों का परिगणन किया है।” और यह सत्य भी है। भरत ने स्थायी भावों के स्वरूप की विवेचना नहीं की। बस इतनाही बताया है कि कौन कौन से विभावानुभावों के द्वारा उनका अभिनय करना चाहिये, इससे स्पष्ट है कि रस-विवेचनका विषय लौकिक मनोविकार न होकर रसिकास्वाद ही है। पूर्व बताया जा चुकाही है कि वासनासंस्कार-जो कि रसिक के चित्त में उद्बुद्ध होकर उसकी चर्चणा का विषय बनता है—अलौकिक होता है। अतएव अभिनवगुप्त कहते हैं कि रस स्थायी नहीं है, प्रत्युत स्थायिविलक्षण है। पूर्ववर्ती भाष्यकारों के मत के अनुसार उपचित अथवा अनुमित स्थायी रस है, इसके विपरीत अभिनवगुप्त के मत के अनुसार विभावादि के द्वारा निष्पन्न चर्चणा को गोचर होनेवाला तदुचित अलौकिक वासनासंस्कार रूप अर्थ ही रस है। यही है दोनों मतों में भेद।

रस. इति कः पदार्थः? —आस्वाद्यत्वात्

रस एक निर्विघ्न चर्चणात्मक सविद् है। अर्थात् इसका स्वरूप अन्ततः बोध अथवा प्रतीति का ही है। अभिनवगुप्त ने लोचन में कहा है—“चर्चणा अपि बोधरूपा एव”। यहाँ एक आशका होती है कि काव्य के अनुशीलन के समय निष्पन्न आनन्दमय प्रतीति को ‘रस’ की सज्ञा क्यों कर दी जाती है? इस आशका

का समाधान साहित्यशास्त्र मे इस प्रकार किया गया है — विभावानुभावव्यभि-
चारी के सयोग से निष्पन्न होनेवाली प्रतीति अलौकिक रहती है। अलौकिक अर्थ
की कुछ कल्पना दृष्टान्तद्वारा ही हो सकती है। भरत ने इसके लिये 'सार' ही
दृष्टान्त दिया है। व्यजन (मसाला), ओषधि (इमली, हलदी आदि) तथा द्रव्य
(गुड आदि) आदि वस्तुओं की उचित योजना हुई और इन्हे पक्वावस्था प्राप्त
हुई अर्थात् इनका ठीक तरह से पाक सिद्ध हुआ कि इनसे एक अतीव आस्वाद्य रस
निष्पन्न होता है जो इन द्रव्यों से भिन्न होता तथा 'षाडव' आदि नामो से पहचाना
जाता है। इसी तरह, विविध विभावानुभावों का रसिकबुद्धि में उचित रूप में
सयोग होनेपर उनके द्वारा एक अर्थ जो प्रत्यक्षवत् अभिव्यक्त होता है, तथा जिसे
लौकिक दृष्टि से स्थायी कहते हैं—रस्यमान अर्थात् आस्वाद्य रूप में निष्पन्न होता
है। यहाँ विभावादि की सम्यग् योजना पाकस्थानीय है। काव्यगत रसोचित शब्द
रचना के लिये शास्त्रकारो ने 'काव्यपाक' शब्द का ही प्रयोग किया है [२],
विभावादि व्यजनौषधिस्थानीय है, तथा अभिव्यक्त होनेवाला स्थायिकल्प [स्थायी-
सदृश] वासनासंस्कार रसस्थानीय है। दोनों का समानधर्म है आस्वाद्यता अथवा
रस्यमानता। भेद यही है कि दृष्टान्तगत 'सार' रूप रस एक लौकिक वस्तु है,
किन्तु प्रकृत दाष्टान्तिकगत रसरूप काव्यार्थ अलौकिक है एवम् काव्यकुशल ही
इसे निष्पन्न कर सकते हैं। अतएव भरतमुनि ने 'रसः इति क पदार्थ ?' इस प्रकार
प्रश्न उपस्थित करते हुए उसका उत्तर दिया है—'उच्यते। आस्वाद्यत्वात्।'।
इसका अर्थ यह है—देखा जाता है कि काव्यशास्त्र के विद्वान् काव्य द्वारा होने-
वाली प्रतीति के लिये 'रस' शब्द का प्रयोग करते हैं। रस शब्द, साधुर्य, पारद,
सार, जल आदि शब्दों का वाचक है। फिर काव्यार्थप्रतीति के लिये प्रवृत्ति अर्थात्
प्रयोग होने का क्या निमित्त है ? भरत का इसपर उत्तर है कि, "आस्वाद्यत्व" ही
इस शब्द की प्रवृत्ति का निमित्त है।" अर्थात् आस्वादनक्रिया ही इसका प्रवृत्तिनिमित्त
है। किन्तु यहाँ एक और आशंका उपस्थित होती है। आस्वादन रसनेन्द्रियजन्य
ज्ञान है। काव्यार्थज्ञान ऐसा नहीं है। वह तो मानसैकगम्य है। इसका समाधान
यह है कि काव्यार्थप्रतीतिक्रिया पर रसनेन्द्रियजन्य ज्ञान का उपचार किया गया
है। इस उपचार का बीज है सादृश्य। यह सादृश्योपचार भरत ने इस प्रकार
दर्शाया है— "यथा नानाव्यजनसंस्कृतमन्न भुजाना रसानास्वादयन्ति सुमनसः
पुरुषा हर्षादीश्चाधिगच्छन्ति, तथा नानाभावाभिनयव्यजितान् वागगसत्त्वोपेतान्
स्थायिभावान् आस्वादयन्ति सुमनसः प्रेक्षका हर्षादीश्चाधिगच्छन्ति, तस्मात् नाट्य-

२. यत्पदानि त्यजन्त्येव परिवृत्तिसहिष्णुताम्।

त काव्यशास्त्रनिष्णाता काव्यपाक प्रचक्षते ॥

रसा इति अभिव्याख्याता । ” यहाँ भोग्य, भोक्ता, फल आदि के साम्य पर से काव्यार्थप्रतीतिरूप व्यापारपर अर्थात् क्रिया पर रसनाव्यापार का इस प्रकार उपचार किया गया है—

भोग्य	भोक्ता	फल	व्यापार
१ व्यजनसंस्कृत अन्न	सुमनस् अर्थात् समाहितचित्त पुरुष	हर्ष-तृप्ति	रसना (आस्वादन)
२ विभावादिव्यजित स्थायी	सुमनस् अर्थात् एकाग्र तथा निर्मल हृदय रसिक	हर्ष-तृप्ति	निर्विघ्न सविद् (आस्वादन)

वास्तव में आस्वादन रसनेन्द्रिय का व्यापार नहीं है, रसनेन्द्रिय का व्यापार तो केवल भोजन है। आस्वादन एक मानसव्यापार है तथा इसका फल है हर्ष और तृप्ति। भोजन तथा आस्वादन के व्यापारों में यह जो भिन्नता है इसीसे भरत का अभिप्राय है यह उनके शब्दप्रयोग ‘भुजाना आस्वादयन्ति’ से स्पष्ट है। यह मानस व्यापार ही काव्य में आविकल रूप में रहता है (न रसनाव्यापार आस्वादनम्, अपि तु मनस एव, स च अत्र अविकलोऽस्ति)। आस्वादन व्यापार का फल है, आल्हादन तथा तर्पण (तृप्ति)। तर्पण का अर्थ है सब इन्द्रियो का समकाल सतोष। काव्यार्थप्रतीति के साथ ही रसिक को अल्हादन तथा तृप्ति की प्राप्ति होती है। अतएव इस प्रतीति पर ही आस्वादन का उपचार किया गया है। यदि चित्त समाहित न हो तो भोजन में भी यह आस्वादनव्यापार नहीं रह सकता तथा काव्यार्थप्रतीति भी चित्त यदि निर्मल और एकाग्र न हो तो नहीं हो सकती, यही भरत ने, दोनों के सबन्ध में ‘सुमनसः’ शब्द का प्रयोग करते हुए दर्शाया है। इस उपचार के लिये भरत ने परम्परा का आधार दिया है। तथा इसी आधार पर उन्होंने ‘आस्वाद्यत्वात्’ यह उत्तर भी दिया है। केवल इसी आधार पर कि लौकिक अनुभव में यह आस्वादनव्यापार विचारत रसनाव्यापारोत्तर रहता है, इसे रसनाव्यापार तथा इसीसे काव्यार्थ को रस कहा जाता है।

इसका अर्थ यह होता है कि अभिनवगुप्त रसनाव्यापार को, आस्वाद्यता को अथवा चर्वणाव्यापार को (ये सब पर्याय शब्द हैं) रस का भेदक लक्षण इस लिये मानते हैं कि काव्यार्थ को रसत्व आस्वाद्यता के कारण प्राप्त होता है तथा आस्वाद्यता विभावादि के उचित योग के कारण प्राप्त होती है। काव्यार्थ को रसत्व कब प्राप्त होता है? जब वह आस्वाद्य होता है तब। वह आस्वाद्य कब होता है? जब वह अलौकिक विभावादि के द्वारा अभिव्यक्त होता है तब। काव्यार्थ यद्यपि लौकिक अर्थ के समान दिखाई देता है तथापि विभावादि

अलौकिक उपायो से वह अभिव्यक्त होता है इस लिये वह आस्वाद्य अर्थात् रसनीय होता है, और इसीलिये वह लौकिक अर्थ न हो कर लोकोत्तर अर्थ है। अतएव काव्यगत रसना यद्यपि अन्य प्रतीतियों के समान एक प्रतीति है तथापि उपायो की अलौकिकता के कारण एक अलौकिक प्रतीति है। अभिनवगुप्त कहते हैं— “ रसना च बोधरूपा एव किन्तु बोधान्तरेभ्यो लौकिकेभ्यो विलक्षणा एव, उपायाना विभावादीना लौकिकवैलक्षण्यात् । तेन विभावादिसयोगात् रसना यतो निष्पद्यते, तत् तथाविधरसनागोचरः लोकोत्तरोऽर्थः रस इति तात्पर्यं सूत्रस्य । ”

‘ नाट्ये एव रसः न तु लोके ’

इस प्रकार का अलौकिक प्रतीतिरूप रस काव्य तथा नाट्य में ही रह सकता है, लौकिक व्यवहार में नहीं। भरत ने रस को ' नाट्यरस ' कहा है। अभिनव-गुप्त ने इसका व्याख्यान " नाट्ये एव रस, न तु लोके " किया है। अभिनवगुप्त ने यहाँ एक महत्वपूर्ण बात सूचित की है। रसास्वाद के समय लौकिकप्रतीति तथा नाट्यप्रतीति दोनों में भ्रान्ति (Confusion) नहीं होनी चाहिये। जहाँ इस प्रकार भ्रान्ति हुई कि रसविघ्न निर्माण हो जाता है। अभिनवगुप्तद्वारा निर्दिष्ट रस-विघ्न इस भ्रान्ति ही के रूप है। रसास्वाद के समय नाट्य तथा लोक के भिन्न स्तरों का विवेक जो दर्शक नहीं रख पाते उनमें देशकालविशेषावेश अथवा निज-सुखादिविवशीभाव दिखाई देता है। उनके परिमित प्रमातृत्व का परिहार नहीं हुआ रहता। ऐसे पाठक अथवा दर्शक शृंगार से सुख पायेंगे किन्तु करुण से इन्हें दुःख होगा; और बीभत्स तो वे पढ़ या देख भी नहीं सकेगे। इन लोगों को सविद्विनिविघ्न न होने से तब रसना, आस्वाद्यता अथवा चर्वणा निष्पन्न ही नहीं होगी; फिर काव्यार्थ का रसत्व कहाँ ?

“आनन्दरूपता सर्वरसानाम् ।”

रस 'सुख' रूप है अथवा 'सुखदुःख' रूप है इस विषय को लेकर आज-कल बहुत कुछ लिखा जाता है। इस सबन्ध में साहित्यशास्त्र की क्या भूमिका है इसका यही विचार करना उचित होगा। अभिनवगुप्त रस को आनन्दरूप मानते हैं। "सर्वे भ्रमी सुखप्रधाना स्वसविच्चर्वणरूपस्य एकघनस्य प्रकाशस्य आनन्द-सारत्वात्। अन्तरायशून्यविश्रान्तिशरीरत्वात् सुखस्य। अविश्रान्तिरूपतैव दुःखम्। तत एव कापिलै दुःखस्य चाञ्चल्यमेव प्राणत्वेन उक्तम् रजोवृत्तिता वदद्भिः" इति आनन्दरूपता सर्वरसानाम्।" अभिनवगुप्त का कथन है कि सब रस सुखप्रधान ही हैं। क्यों कि स्वसविद की चर्वणा ही उनका स्वरूप है। यह चर्वणा एकघन-तथा

प्रकाशमयी (बोधरूप) होती है अतएव आनन्द ही इसका सारभूत तत्त्व है। एकघन निर्विघ्न सवित्ति में ही रसिक का हृदय विश्रान्त हो सकता है। हृदय की अन्त-रायशून्य अर्थात् निर्विघ्न विश्रान्त अवस्था ही सुख का स्वरूप है। दुःख विश्रान्ति रूप हो ही नहीं सकता। साख्यदार्शनिकों का कथन है कि दुःख रजोवृत्ति का धर्म है। इसमें, उन्होंने चाञ्चल्य ही को दुःख का स्वरूप बतलाया है। रसास्वाद के समय रसिक का चित्त एकघनसवित्ति में विश्रान्त होता है। तब रसिक के हृदय में किसी भी प्रकार की चंचलता नहीं रहती। अतएव सब रस आनन्दरूप ही रहते हैं। रसास्वाद लौकिक हर्षशोकआदि का अनुभव नहीं है, प्रत्युत स्वसवेदना का आस्वाद है, एवम् यह अनुभव आनन्दरूप ही होता है।

करुण रस की समस्या को भी अभिनवगुप्त ने आँखों से ओझल नहीं होने दिया। यह तो उनके पूर्वकाल ही से समस्या चली आई थी कि 'करुण से आनन्द कैसे होता है' ? अनुकरणवादियों का इसपर कथन था कि करुण से भी आनन्द होना तो नाट्यरस का एक अलौकिक विशेष है। अभिनवगुप्त का इस पर विचार था कि यह समस्या ही उपस्थित नहीं होती। क्यों कि लौकिक जीवन में भी यह तो नियम नहीं है कि शोक से दुःख ही होगा। हमारे अथवा हमारे मित्र के शोक से हमें दुःख अवश्य होगा, किन्तु शत्रु के शोक से हमें आनन्द भी होगा, तथा किसी अन्य व्यक्ति के शोक के विषय में तो हम उदासीन ही रहेंगे। साराश, शोक यदि स्वगतसबन्ध से सीमित न हो, तब उसका दुःख से कोई सबन्ध नहीं बताया जा सकता। और रस तो व्यक्तिसबन्ध के परे है। इस लिये, 'शोक सुखहेतु कैसे होता है' यह प्रश्न ही ठीक नहीं है। अनुकरणवादियों के उत्तर का भी कोई अर्थ नहीं है। यह भी कोई उत्तर है कि, 'नाट्यभावों से आनन्द होना तो इनका स्वभाव ही है'। अभिनवगुप्त की मान्यता है कि रसिक आस्वाद करता तो सवेदना का ही आस्वाद करता है, यह सविद् आनन्दरूप ही होती है (अस्मन्मते तु सवेदनमेव आनन्दघनम् आस्वाद्यते। तत्र का दुःखाशका ?)। सवेदना के आस्वाद में दुःख कहाँ ? उचित विभावादि की चर्वणा से हृदयसवादतन्मयी भवनक्रम द्वारा लोकोत्तर काव्यार्थ की निर्विघ्न प्रतीति ही रस का स्वरूप है, अतएव यहाँ दुःख के लिये अवसर ही नहीं। बस, इतना ही है कि रति, शोक आदि वासनासंस्कारों के तत्कालीन उद्बोध के कारण इस एकघनसवेदनास्वाद में वैचित्र्य निर्माण होता है। तथा यह वासनासंस्कारों का उद्बोधन लौकिक कारणों से नहीं होता, अपि तु अभिनयादि-व्यापार ही से होता है। (केवल तस्यैव चित्रताकरणे रतिशोकादिवासनाव्यापार-स्तदुद्बोधने च अभिनयादिव्यापार.)।

वस्तुतः रस एक ही है; विभावादि भेद से रसभेद होते हैं

सब रसों की आनन्दरूपता अभिनवगुप्तकृत रसमीमांसा के अनुकूल ही है। काव्य में जो एक अर्थ द्योतित होता है उसका निर्विघ्न सवेदनात्मक विश्रान्तिरूप व्यापार द्वारा अर्थात् रसनाव्यापार द्वारा ग्रहण किया जाना ही उनके मत के अनुसार रसलक्षण है। सम्पूर्ण नाट्य में रति, शोक, हास्य, उत्साह, भय आदि में से किसी एक प्रकार का अर्थ साक्षात्कृत होता है। अभिनवगुप्त के मत के अनुसार इस द्योतित होनेवाले अर्थ में निरपेक्ष रूप से रसत्व नहीं रहता। यह अर्थ रसनाव्यापार का विषय होता है अतएव इसमें रसत्व है। (नटगताभिनयप्रभावसाक्षात्कारा-यमाण समस्तनाटकान्यतमकाव्यविशेषाच्च द्योतनीयोऽर्थः । स च .. निर्विघ्न-सवेदनात्मकविश्रान्तिलक्षणेन रसनापरपर्यायेण व्यापारेण गुह्यमाणात्वात् रसशब्दे-नाभिधीयते) । अतएव, काव्यार्थ का रसनाव्यापार द्वारा ग्रहण, चर्वणा अथवा आस्वादन ही रस को सामान्य लक्षण है। इसी लिये रस को “चर्व्यमाणातैकप्राणः” (चर्वणा ही जिसका सारभूत तत्त्व है) कहा जाता है। यही मुख्यभूत रस है। अभिनवगुप्त इस चर्वणारूप व्यापार ही को ‘महारस’ की सज्ञा देते हैं। यह रस एक ही है एवम् आनन्दरूप ही है। शृंगारादि भिन्नभिन्न रस एक ही महारस के भिन्नभिन्न रूप हैं।

आस्वादरूप एक ही महारस के ये भिन्नभिन्न रूप किस प्रकार होते हैं ? अभिनव-गुप्त का कथन है कि विभावादि भेद से ये भेद होते हैं। 'अनेन विभावादिभेद रसभेदे हेतुत्वेन सूचयति', 'स च विभावसाक्षात्कारात्मक एव'; आदि अनेक प्रकारों से अभिनवगुप्त ने स्थान स्थान पर इस बात को दुहराया है। रसास्वाद में विभावादि की चर्चणा रहती है। काव्य में अथवा नाट्य में विभावादि का ही वक्तोक्ति अथवा अभिनय द्वारा साक्षात्करण किया जाता है, विभावादि की चर्चणीयता के कारण ही रसिकों का तन्मयीभवन हो कर वासनासकार उद्बुद्ध होते हैं, एवम् इसीसे चर्चणा में विशिष्टरूपता आती है। साराश, कवि ने विभावादि का संयोजन जिस प्रकार किया होगा उसके अनुसार ही रसिक की चर्चणा को विशिष्ट रूप प्राप्त होता है एवम् रसास्वाद में वैचित्र्य निर्माण होता है। शृंगार, वीर आदि रस एक ही महारस के विभावादिभेद के कारण बने विशेष हैं। विभावानुभावादि का अमुक प्रकार का संयोजन यदि चर्चणा का विषय हुआ तब वह शृंगार रस होगा, किसी दूसरे रूप में वह आस्वाद्य हुआ तो वह वीर रस, इस प्रकार, विभावादिभेद के कारण ही रसभेद सिद्ध होते हैं। कष्ट तथा शृंगार का भेद इसी कारण से उपपन्न होता है। इन दोनों में व्यभिचारी समान होने पर भी केवल विभावाविषयक सापेक्षता तथा निरपेक्षता के कारण रसभेद होता है।

अतएव अभिनवगुप्त विवेचन की सुविधा के लिये रस के सामान्य लक्षण तथा विशेष लक्षण इस प्रकार दो भेद करते हैं। भरत को भी रस का सामान्य लक्षण तथा विशेष लक्षण रूप विभाग अभिप्रेत है। रससूत्र में उन्होंने रस का सामान्य लक्षण किया है तथा इसके उपरान्त उसका स्वरूप विशद किया है। सामान्य विवेचन के उपरान्त, 'अब हम विभावानुभावसयुक्त रसों के लक्षणों तथा निदर्शनो का व्याख्यान करते हैं।' कहते हुए विशेष लक्षणों को आरम्भ किया है, तथा शृंगार आदि के विभाव, अनुभाव तथा व्यभिचारिभाव मात्र का निर्देश किया है। भरत के इस वचन की सगति अभिनवगुप्त ने इसी अभिप्राय से बताई है। वे कहते हैं,— "मुनि अब विशेष लक्षण बताना चाहते हैं, विशेष लक्षण सजातीय व्यवच्छेदक होता है, एव सामान्यलक्षण विजातीय व्यवच्छेदक होता है। विशेष लक्षण सामान्य के विशेषरूप निदर्शन ही होते हैं। अतएव विशेष लक्षण के कथन में सामान्य लक्षण का निर्देश, योजना तथा उदाहरण आताही रहता है। भरतकृत विशेष लक्षण इसी स्वरूप के हैं। स्थायी भावों के जिनका कि लोक में चित्तवृत्ति के रूप में अनुभव किया जाता है— यद्यपि विविध रूप है, तथापि वे सभी नाट्य में रसिक की मनोविश्रान्ति का एकायतन होकर रस को प्राप्त करते हैं। कवि तथा नट द्वारा निर्मित उचित विभावादि के कारण इन्हे काव्य तथा नाट्य में रसत्व प्राप्त होता है। अतएव विभाव,दि के औचित्य से अर्थात् सम्यग्योजना से स्थायी को रसता अर्थात् आस्वाद्यता प्राप्त होती है, फिर वह स्थायी लौकिक दृष्टि से चाहे सुखरूप हो अथवा दुःखरूप हो।" विभावादि का सम्यग् योग रसिक में चर्वणा अर्थात् रसनाव्यापार निष्पन्न करता है एवम् यह व्यापार एकघन सविद्विश्रान्तिरूप ही रहता है, अतएव यह आनन्दरूप ही है।

परन्तु जिन का विचार है कि लौकिक स्थायी स्वरूपत ही रसरूप बन जाता है, वे सभी रसों को आनन्दरूप नहीं मान सकते। इनके मत के अनुसार स्थायी या तो रामादि से सबद्ध रहता है या वह स्वगत अर्थात् स्वसबद्ध रहता है। इन्हे प्रतीत होता है कि विभावादि के कारण या तो रामादि का स्थायी परिपुष्ट हुआ है या इनके व्यक्तिगत मनोविकार उत्कट हुए हैं। इससे, वे शृंगारादि रसों को सुखरूप समझते हैं, और करुणादि को दुःख रूप। रस सुखरूप है अथवा दुःखरूप इस प्रश्न का उत्तर, रस 'स्थायिविलक्षण' है अथवा 'स्थायी' है इस प्रश्न के उत्तर पर अवलम्बित है। यदि आप 'स्थायिविलक्षणो रस' मानते हैं, तब इस उपपत्ति के अनुसार एकघन सविद्विश्रान्तिरूप होने से रस आनन्दमय ही है। यदि आप 'स्थायी रस' मानते हैं, तब इस उपपत्ति के अनुसार लौकिक स्थायी स्वरूपत ही उपचित होता है, अतएव रस दुःखदुःखात्मक ही है। साहित्यशास्त्र में

ये दोनों परम्पराएँ स्पष्ट रूप में दिखाई देती हैं।

आनन्दवादी तथा सुखदुःखवादियों की भिन्न परम्पराएँ

रामचन्द्र तथा गुणचन्द्र ने नाट्यदर्पण में 'सुखदुःखात्मको रस' कहा है। इन ग्रन्थकारों को 'परम्परा से विद्रोही' आदि उपाधियाँ दे दे कर आधुनिक काव्यमीमांसकों ने इनकी बड़ी सराहना की है। इसका अर्थ केवल यही है कि जो लोग आज रस की सुखदुःखरूपता प्रतिपादन करना चाहते हैं उन्हें संस्कृत ग्रन्थों में इन दोनों का आधार मिल गया। वस्तुस्थिति यह है कि रामचन्द्र-गुणचन्द्र एक परम्परा के प्रतिनिधि हैं, तथा यह परम्परा उन लोगों की है जो उपचयवादी अर्थात् 'स्थायी रस' मानते थे। इन ग्रन्थकारों का रस लक्षण तथा इस पर इनका विवेचन पढ़ने से स्पष्ट हो जाता है कि ये उपचयवादी हैं। इनका रसलक्षण है—
स्थायी भाव श्रितोत्कर्ष विभावव्यभिचारिभिः ।

स्पष्टानुभावनिश्चये सुखदुःखात्मको रस ॥

स्थायी भाव-जिसका कि विभाव तथा व्याभिचारीभावों से परिपोष हुआ है—जब स्पष्ट अनुभावों के द्वारा साक्षात्कारित्व से निर्णीत होता है, तब रसपदवी को प्राप्त करता है। यह रस सुखदुःखात्मक है। शृंगार, हास्य, वीर, अद्भुत, तथा शान्त रस इष्ट विभावादि के द्वारा उपनीत होते हैं अतएव वे सुखकर हैं। करुण, रौद्र, बीभत्स तथा भयानक अनिष्ट विभावादि के द्वारा उपनीत होते हैं अतएव दुःखरूप हैं। इस कारिका की वृत्ति में, इन्होंने स्पष्ट ही, "उपचय प्राप्य रसरूपेण रत्यादिर्भवति इति भावः," तथा "व्यभिचारिभिः परिपोषणाच्च श्रितोत्कर्षः" कहा है। इससे स्पष्ट है कि नाट्यदर्पणकार 'उपचयवादी' हैं। इनका कथन है कि लौकिक अवस्था में जो सुखदुःखात्मक भाव होता है वह उसी रूप में परिपुष्ट होता है और इस परिपुष्ट अवस्था ही में वह रसनीय होता है अतएव यह रस है। नाट्यदर्पणकार की स्वीकृत रस की सुखदुःखात्मकता उनके उपचयवाद के अनुकूल ही है। इनकी वृत्ति पढ़ने से स्पष्ट हो जाता है कि इनका किया रसानुभव का विवेचन लौकिक स्तर से ही किया गया है।

रस की सुखदुःखात्मकता प्रतिपादन करनेवालों में नाट्यदर्पणकार सर्वप्रथम नहीं हैं। भोज ने 'रसा हि सुखदुःखावस्थारूपा' कहा है। नाट्यदर्पणकार से लगभग डेढ़ सौ वर्ष पूर्व भोज का समय है। भोज से पूर्व भी ऐसे ग्रन्थकार थे जो कि रस की सुखदुःखात्मकता स्वीकार करते थे। अभिनवगुप्त ने एक मत उद्धृत किया है जिसे वे सांख्यो का बताते हैं। इस मत के अनुयायी भी रस को सुखदुःख-स्वभाव ही मानते थे। उन्होंने भी रसविवेचन में परिपोष भाव ही स्वीकार किया है। सारांश, अभिनवगुप्त के पूर्व भी रस को उभयविध माननेवालों की एक परम्परा थी ही।

हम इसके भी पूर्व जा सकते हैं । वामन ने अपने ग्रन्थ में एक श्लोक उद्धृत किया है —

करुणप्रेक्षणीयेषु सप्लव सुखदु खयो ।

यथानुभवत सिद्ध तथैवोज प्रसादयो ॥

इस श्लोक में वामन कहते हैं कि करुण नाट्य में रसिक सुखदु खो के सप्लव को अनुभव करते हैं । यहाँ उन्होंने सुखदु खवादियों की एक परम्परा की ओर अगुलि-निर्देश किया है । अभिनवगुप्त ने भी कहा है कि लोल्लट के परिपोषवाद का यदि स्वीकार किया जाय तो ' करुणादौ प्रत्युत दु खप्राप्ति ' होती है । साराश, ' परि-पोषवाद ' तथा ' रस का सुखदु खरूपत्व ' इन दोनों में अन्योन्यसंबन्ध दिखायी देता है । अनुकरणवाद भी इसी निर्णय पर आ पहुँचते हैं । साराश, रसविवेचन के विकास में दो स्वतन्त्र परम्पराएँ दिखायी देती हैं । एक परम्परा में ' स्थायी रसो भवति ' माना गया है और दूसरी परम्परा में ' स्थायिविलक्षणो रस ' माना गया है । पहली परम्परा में स्थायी व्यक्तिबद्ध है तथा इसका परिपोष ही रस है, इस प्रकार रसस्वरूप माना गया है । विभावादि इस स्थायी के परिपोष की कारणादि सामग्री है । इससे इनकी उपपत्ति में स्थायी के लौकिक स्तर का त्याग नहीं होता । इतनाही नहीं, इनकी मान्यता है कि लौकिक स्थायी का ही स्वरूपतः परिपोष रस है । इसलिये इनकी दृष्टि से रस भी लौकिक ही है । तब इस रस का स्वरूप तो सुखदु खात्मक ही रहेगा । फिर करुण में आनन्द का अंश कहाँ से आता है ? इसपर इनका उत्तर है कि या तो यह नाट्यभावो का स्वभाव ही है, या नट का अभिनिवेश अथवा अनुकृतिकौशल ही आनन्द का कारण है; अथवा नाट्यदर्पणकार के मत के अनुसार कविगतशक्ति अथवा नटगतशक्ति का वह चमत्कार है । दूसरी परम्परा ' अभिव्यक्तिवादियों ' की है । इनके मत के अनुसार रस स्वरूप चर्वणात्मक है तथा वह निर्विघ्नसर्वविश्रान्ति की अवस्था है । रसिक का हृदयसवाद इस आस्वाद का अर्थात् चर्वणा का बीज है । अभिनवगुप्त ने स्पष्ट रूप में ' हृदयसवाद आस्वाद ' कहा है । रसिक का यह हृदयसवाद लौकिक भूमिका पर नहीं होता । प्रत्युत, रसिक की लौकिक भूमिका विगलित न होना एक रसविघ्न है । इस प्रतीति के उपाय भी अलौकिक है । इतना ही नहीं इन विभावादि उपायों के द्वारा अभिव्यक्ति होनेवाला काव्यार्थ भी लोकोत्तर होता है । कहा तो जाता है कि, ' स्थायी रसत्व को प्राप्त होता है, ' किन्तु लौकिक रूप में वह रसपदवी को प्राप्त नहीं होता । केवल इतना ही है कि काव्यगत अलौकिक उपायों का (विभावादि का) लौकिक कारणादि से सवादित्व रहता है, इससे लौकिक कारणों से सबद्ध लौकिक स्थायी का अलौकिक काव्यार्थपर उपचार

किया जाता है। अन्यथा, रसाभिव्यक्ति एक अलौकिक व्यवहार है। 'लौकिक विश्व' तथा 'रसविश्व' का स्तर एक ही नहीं है। लौकिक विश्व प्रवृत्तिनिवृत्ति रूप है, अतएव व्यक्तिसंबद्ध है एवम् सुखदुःखात्मक है। 'रसविश्व' 'प्रतीतिविश्रान्ति' रूप है, अतएव साधारण्यसंबद्ध है एवम् विश्रान्तावस्था के कारण ही आनन्दरूप है। इनके मत के अनुसार, रसास्वाद 'आनन्दघनसवेदना का ही आस्वाद' है; विभावादि वैचित्र्य से इसमें वैचित्र्य आ जाता है एवम् यही रसभेद का कारण है।

रसविचार की इन दो दृष्टियों के कारण इनके रसानुभव के विश्लेषण में भी भिन्नता आ गयी है। अभिनवगुप्त आदि अभिव्यक्तिवादियों के मत के अनुसार रसास्वाद एक भटितिप्रत्यय है। विवेचन की सुविधा के लिये इसमें कुछ क्रम बताया जा भी सकता है, किन्तु वह केवल अपोद्धारबुद्धि से बताया गया क्रम है। रसास्वाद वस्तुतः विभावोपस्थिति के समकाल ही अखंडरूप में किया जाता है। भटितिप्रत्यय न होना रसास्वाद के लिये विघातक है। विभाव का साक्षात्कार होते ही रसना-व्यापार निष्पन्न होता है। अनुभवन के कारण तटस्थपरिहार होता है एवम् अभिनयन के कारण स्वात्मैकगतविश्रान्ति होती है। व्यभिचारीभावों के द्वारा रसना को समुपरजनमूल वैचित्र्य प्राप्त होता है। ये सब व्यापार उपस्थितिसमकाल ही होते हैं एवम् रसिक को सहसा निर्विघ्नसविद्विश्रान्ति का लाभ होता है। यह सविद्विश्रान्ति ही आनन्द है। अभिनवगुप्त शृंगारविवेचन में कहते हैं, 'कविना उपनिबद्धं नटेन च साक्षात्कारकल्पतामानीतं (विभावै) सम्यक् अविघ्नभोगात्मक-सभोगो रस उत्पद्यते। भटित्येव, न हि गमनक्रियावत् पर्यन्ते, रसनाक्रिया निष्पद्यते, अपि तु प्रथमावसरे। स च विभावसाक्षात्कारात्मक एव। तस्य प्रथमकक्षायामेव गोचरत्वाभिमतस्य नयनचातुर्यादिभि रसै रसना आभिमुख्य नीयते। अत एव ते अभिनया अनुभावाश्च। अनुभावकत्वेन ताटस्थपरिहार। आभिमुख्य-नयनेन स्वीत्मैकविश्रान्तिशकानिरास। एव विभावसमये एव रसनीयस्य व्यभिचारिणः स्वामेव रसनीयता चित्रयन्त सातिशय पुष्यन्ति।" रसप्रत्यय भटितिप्रत्यय है एव एकघनसविच्चर्वणारूप है, इसीलिये निर्विघ्नावस्था में आरम्भ से अन्ततक आस्वाद्य होता है।

इसके विपरीत उपचयवादियों के मत के अनुसार स्थायी से लेकर रसत्वतक एक क्रम है। विभावों के द्वारा स्थायी उत्पन्न होता, अनुभावों के कारण प्रतीतियोग्य होता है। एव व्यभिचारी भावों के कारण उपचित होता है। इस उपचय के अन्तिम क्षण में इसे रसत्व प्राप्त होता है। स्थायी का उपचय ही न हुआ तो वह भाव ही रह जाता है, एवम् आवश्यक मात्रा में उपचय न हुआ तो इसमें मन्दतरता अथवा मन्दतमता आ जाती है (इन सब बातों की विवेचना पूर्व की जा चुकी है)।

उपचयवादियों की इस उपपत्ति के अनुसार, रसप्रतीति—जैसा कि अभिनवगुप्त ने दृष्टान्त दिया है—गमन क्रिया के समान पर्यंत में आनेवाली अवस्था है। यहाँ भ्रूतिप्रत्यय के लिये कोई अवसर नहीं है। इससे यहाँ अखंडसविद्विश्रान्ति सभव नहीं। अतएव, पात्रगत रस, नटगत रस, रसिकगत रस, इस प्रकार लौकिक भूमिका पर उन्हें आना पड़ता है एवम् रस की उभयविधता का स्वीकार करना पड़ता है।

इस प्रकार साहित्यशास्त्र में दो भिन्न परम्पराएँ हैं एवम् इन दोनों के अनुयायी भी अनेक हैं। केवलानन्दवादी परम्परा के अनुयायी तो बताये जा सकते हैं, किन्तु सुखदुःखवादी परम्परा के अनुयायियों के सबध में कुछ अनुमान करना पड़ता है। एक एक ग्रंथकार की उपपत्ति के अनुसार तर्क करने पर इनके सबन्ध में भिन्न रूप में कुछ अंदाज किया जा सकता है—

(१) परिपुष्टिवादियों की सुखदुःखवाद की परम्परा—

दण्डी, वामन, लोलट, श्रीशुक, साख्यवादी, भोज, रामचन्द्र-गुणचन्द्र।

(२) अभिव्यक्तिवादी अथवा चर्वणावादियों की केवलानन्दवाद की परम्परा—

ध्वनिकार-आनन्दवर्धन, भट्टतौत, भट्टनायक, अभिनवगुप्त, मम्मट, हेमचन्द्र, विश्वनाथ, प्रभाकर, मधुसूदन सरस्वती, जगन्नाथ।

इन दोनों परम्पराओं को देखने से एक बात स्पष्ट हो जाती है। केवलानन्दवादी ध्वनिमत को मानते हैं एव सुखदुःखवादियों को ध्वनि-तत्त्व स्वीकार नहीं है। भट्टनायक आपातत भोगवादी तो हैं, किन्तु उनके स्वीकृत भावना तथा भोगीकरण के व्यापारों का स्वरूप वस्तुतः व्यजनाव्यापारात्मक ही है यह अभिनवगुप्त ने दर्शाया है। अतएव वे ध्वनिवादियों के निकट हैं।

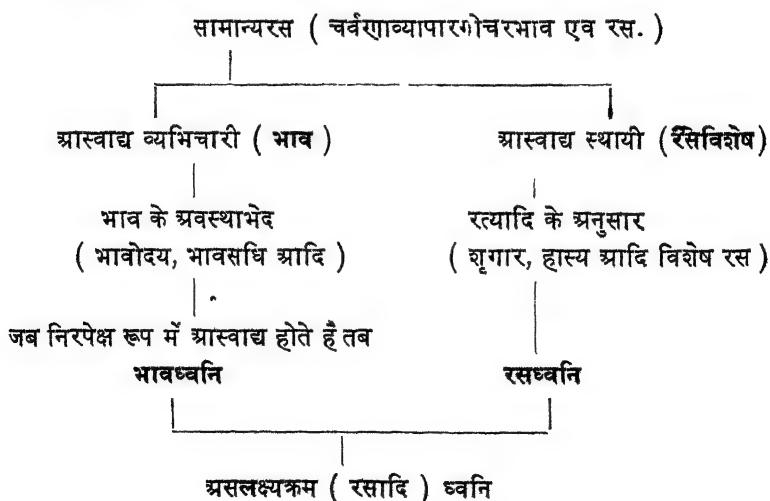
इन दोनों पक्षों में ग्राह्याग्राह्यविवेक करने का यहाँ अवसर नहीं है। क्यों कि दोनों की भूमिकाएँ परस्पर भिन्न हैं। हमारा अपना विचार है कि अनेक कारणों से अभिनवगुप्त का विवेचन स्वीकार्य है। इनकी उपपत्ति के कारण ही सभी काव्यागों की व्यवस्था हो सकती है। अतएव इससे अपरिहार्य रूप में सबद्ध आनन्दवाद ही हम ग्राह्य समझते हैं। इन कारणों की मीमांसा का यहाँ कोई प्रयोजन नहीं है, और हमारा यह हठ भी नहीं है कि दूसरों को भी इसी पक्ष का स्वीकार करना चाहिये। किन्तु, जो आधुनिक विमर्शक संस्कृत ग्रन्थों के आधार पर साहित्य-विवेचना करना चाहते हैं, उनसे हम मित्रभाव से एक विनय करते हैं। वह यह है कि उपर्युक्त दोनों दृष्टिकोण मूलतः पृथक् हैं इस बात को वे सदा दृष्टि में रखें। 'स्थायी रस,' यह परिपोषवाद का विचार रस की सुखदुःखात्मता में पर्यवसित होता है, तथा 'स्थायिविलक्षणो रस,' यह सविचर्वणावादियों का विचार रस की आनन्दरूपता में परिणत होता है। आधुनिक विमर्शक जब रसमीमांसा करते हैं तब

अभिनवगुप्त की सविच्चर्वणारूप प्रक्रिया को स्वीकार्य मानते हैं किन्तु इसीके साथ अपरिह्यैरूप में आनेवाली रसो की आनन्दरूपता का वे स्वीकार नहीं करते। रस-प्रक्रिया का अध्याय समाप्त कर के जब वे 'काव्यानदमीमासा' का आरम्भ करते हैं तब परिपोषवाद की मान्यताओं को स्वीकार करके वे रस की सुखदुःखात्मकता निर्धारित करते हैं। इससे उनकी विवेचना में पूर्वापरसंगति नहीं रहती। उनकी अभिमत रसप्रक्रिया तथा उन्हें अभिप्रेत रसास्वाद का स्वरूप — इन दोनों में मेल नहीं रहता, इससे उनका पूरा रसविवेचन ही आकुल हो जाता है। कोई यह तो नहीं कहता कि रस की सुखदुःखात्मकता सिद्ध करना ठीक नहीं है, किन्तु यदि सिद्ध ही करना हो तब रसप्रक्रिया के लिये भी, बिना किसी हिचकिचाहट, उन्हें परिपोषवाद का आश्रय प्रकट रूप में करना चाहिये। अभिनवगुप्त की उपपत्ति के अनुसार, रस-स्वरूप 'स्थायीविलक्षण' है, तथा चर्वणार्थात् आस्वाद्यता ही रस का भेदक लक्षण है, तथा इसका स्वीकार करने से रस की आनन्दरूपता को भी विवश होकर स्वीकार करना पड़ता है। सुखदुःखवादी विवेचकों को रस की अलौकिकता का तो त्याग करना पड़ता ही है, किन्तु उसके साथ ही अभिव्यक्तिमत तथा व्यजनाव्यापार का भी त्याग करना पड़ता है। संस्कृत ग्रंथों से मनचाहे अंश ला ला कर एकत्रित करना और शास्त्रीय विवेचना में व्याकुलता निर्माण करना ठीक नहीं है। प्राचीन ग्रन्थकारों में यह चलता नहीं पायी जाती। 'सुखदुःखात्मको रस' कहते हुए नाट्यदर्पणकार ने अपने विवेचन में प्रकटरूप में परिपोषवाद ही का स्वीकार किया है। यह तो क्या, जिस जिस ग्रन्थकार ने रस के सुखदुःखात्मक स्वरूप का प्रतिपादन किया उसने ध्वनिमत तथा चर्वणवाद का आश्रय ही नहीं किया। तो अपना विवेचन लौकिक प्रमाणों की सहायता से ही किया। अलौकिक व्यजनाव्यापार उन्होंने माना ही नहीं। उन्होंने रसप्रक्रिया का लौकिक भूमिका पर ही विवेचन किया एवम् काव्यानन्द के कारण का अन्यत्र अनुसन्धान करने का प्रयास किया। किन्तु उन्होंने शास्त्र को व्याकुल नहीं किया।

रस का सामान्य लक्षण तथा विशेष लक्षण

“अलौकिक चर्वणव्यापारगोचरो लोकोत्तरोऽर्थो रसः,” “सर्वथा रसना-त्मकवीतविघ्नप्रतीतिग्राह्यो भाव एव रसः,” “विभावादिभिः सामाजिकधियः सयोगमासादितवद्भिः अलौकिकनिर्विघ्नः सवेदनात्मकचर्वणगोचरता नीतोऽर्थः, चर्व्यमाणतैकसारो न तु सिद्धस्वभावः तात्कालिक एव न तु चर्वणातिरिक्तकालावलम्बी, स्थायिविलक्षण एव रसः,” इस प्रकार तीन स्थानों में अभिनवगुप्त ने रस का सामान्य लक्षण निर्दिष्ट किया है। 'आस्वाद्यता' ही रस का भेदक लक्षण है।

रस भी प्रतीति रूप ही है, किन्तु 'आस्वाद्यता' रूप उपाय के कारण यह प्रतीति अन्य प्रतीतिविशेषों से भिन्न है। आस्वाद्यमानता अथवा चर्वाणात्मकता की दृष्टि से सब रस तथा भाव एक ही हैं। अतएव अभिनवगुप्त ने इसे 'सामान्य रस' अथवा 'महारस' कहा है, और बताया है कि शृंगाररस इस एक महारस के विशेष निष्पन्द है। एक ही रस के ये विशेष भेद विभावानुभावों के संयोग विशेष के कारण होते हैं। किन्तु विभावादि का यह संयोजन केवल अर्थात् निरपेक्ष नहीं होता। लौकिक दृष्टि से यह किसी संचारी भाव का अथवा स्थायी का अभिव्यजक होता है। इसके अनुरूप ही भाव तथा विशेष रस इस प्रकार सामान्य रस के विभाग किये गये हैं। भावों में भी इनके उदय, सधि, शान्ति, शबलता आदि अवस्थाविशेष उस उस प्रसंग में आस्वाद्य होते हैं अतएव इनके अनुरूप भावोदय, भावशान्ति आदि भेद माने गये हैं। इसी प्रकार विशेष रसों में भी रति, हास, शोक आस्वाद्य होते हैं तब इनके अनुरूप शृंगार हास्य, कर्षण आदि भेद किये गये हैं। रति, हास, शोक आदि स्थायी भावों को आस्वाद्यता प्राप्त होने के लिये विभावानुभावों के साथ ही संचारी भावों का भी संयोग आवश्यक होता है। इसका अर्थ यह है कि, जहाँ स्थायी भाव आस्वाद्य होता है वहाँ व्यभिचारी भावों की निरपेक्ष आस्वाद्यता नहीं रहती। किन्तु कवि के काव्य में, विशेष कर मुक्तक में, केवल व्यभिचारी भाव भी निरपेक्ष रूप में आस्वाद्य हो सकता है। जहाँ स्थायी आस्वाद्य रहता है वहाँ रसध्वनि होता है, एवं जहाँ व्यभिचारी भाव स्वतन्त्ररूप में आस्वाद्य रहता है वहाँ भावध्वनि होता है। इन सब विभागों का आलेख इस प्रकार होगा —



अब ध्यान में आया कि, 'काव्यस्यात्मा ध्वनि' अथवा 'वाक्य रसात्मक काव्यम्' इस प्रकार जब काव्य का वर्णन किया जाता है तब इसमें क्या आशय रहता है। ये लक्षण, रस के सामान्य स्वरूप को लक्ष्य कर के बनाये गये हैं। रसात्मक वाक्य का अर्थ है आस्वाद्यमान होनेवाला अर्थ। यह अर्थ लौकिक प्रमाणों का विषय नहीं है अपितु लौकिक व्यञ्जनाव्यापार द्वारा ही प्रतीत होता है—यह आशय इन वचनों की पृष्ठभूमि में रहता है, एवम् ग्रन्थकार वृत्ति में इसे विशद भी करते हैं।

शृंगारादि विशेष रसों का पूर्णतया तभी उत्कर्ष होता है, जब कि विभाव, अनुभाव तथा संचारी भावों का काव्य में समप्राधान्य रहता है। यह स्थिति मात्र नाट्य में हो सकती है, अतएव रस का वास्तविक परमोत्कर्ष नाट्य ही में देखा जाता है। महाकाव्यादि प्रबंधों में भी रसोत्कर्ष नाट्य के समान ही प्रतीत होता है किन्तु इस के लिये रसिक को चाहिये कि प्रबन्धार्थ की प्रत्यक्षवत् कल्पना कर सके। मुक्तक में सामान्यतः भावप्रतीति स्वतंत्ररूप में आस्वाद्य होती है। किन्तु कभी कभी इस में विशेष रस की भी प्रतीति हो सकती है। परन्तु मुक्तक में रसास्वाद प्राप्त करने के लिये रसिक की विशेष योग्यता आवश्यक है। मुक्तक में विभाव, अनुभाव तथा संचारी भाव इनमें से सभी का वर्णन नहीं रहता। कभी विभावप्राधान्य रहता है, और कभी अनुभावप्राधान्य ही रहता है। तब पूर्वापर सदर्थ की उचित कल्पना करते हुए, कविद्वारा अकथित, किन्तु आस्वाद के लिये आवश्यक अर्थों का योग न किया जायँ तो मुक्तक में रसप्रत्यय नहीं हो सकता।

साहित्यशास्त्र में इस प्रकार नाट्य को सम्मुख रखते हुए रसविवेचन किया गया है। किन्तु वह नाट्य तक ही सीमित नहीं है। आस्वाद्य होनेवाले किसी भी प्रकार के काव्य के बारे में वह लागू किया जा सकता है। क्योंकि 'रसनाव्यापार-गोचरता' अथवा 'आस्वाद्यता' का धर्म सभी काव्यप्रकारों में अनुस्यूत रहता है। अतएव अभिनव गुप्त कहते हैं कि, रसभावादि सभी प्रकार के काव्यार्थ एकही महारस के निदर्शन हैं।

रसों का स्थायीसंचारीभाव

साहित्यशास्त्र में रसों का स्थायीसंचारीभाव अथवा अगाधिभाव भी प्रबंधगत काव्य अर्थात् नाट्य तथा महाकाव्य की दृष्टि से बताया गया है। नाट्य में अथवा महाकाव्य में, प्रसंग के अनुसार अनेक रस रहते हैं, किन्तु सभी का प्राधान्य नहीं रहता। नाट्य का जो नेता हो उसी का कायिक, वाचिक, तथा मानसिक व्यापार संपूर्ण नाट्य में व्याप्त रहता है। अन्य सभी पात्रों के व्यापार नायक के व्यापार

के आनुषंगिक एवम् उसके अनुसारी रहते हैं। वह चित्तवृत्ति ही स्थायी चित्तवृत्ति है जो नेता के व्यापार में अभिव्यक्त होती है एवम् संपूर्ण नाट्य में अनुस्यूत होकर प्रतीत होती है। इस चित्तवृत्ति का अनुबन्धी रस ही स्थायी रस है। अन्य पात्रों की चित्तवृत्तियाँ एवम् तदनुबन्धी रस संचारी होते हैं। भरत ने कहा है—

बहूना समवेताना रूप यस्य भवेद् बहु ।

स मन्तव्यो रस स्थायी शेषा सचारिणो मता ॥

उत्तररामचरित के प्रथम अंक के कुछ अंश में शृंगार है, चौथे अंक के कुछ अंश में रौद्र है। एवम् पाँचवें अंक में वीर रस है। किन्तु कर्ण सपूर्ण नाटक में अनुस्यूत है तथा प्रतीत होता है कि शृंगारादि अन्य रस अन्ततः कर्णपर्यवसायी ही हैं। अतएव इस नाटक में कर्ण ही स्थायी रस है तथा शृंगारादि अन्य रस संचारी हैं। शृंगार, वीर आदि रसों की अपनी अपनी निरपेक्ष सत्ता होने पर भी कवि की कृति में इनमें से किसी एक रस का प्राधान्य तथा अन्य रसों का अग्रत्व रहता है। जब वे अग्रित्व से आस्वाद्य होते हैं तब उनमें स्थायित्व होता है। जब वे अग्रत्व से आस्वाद्य होते हैं तब उनमें संचारित्व रहता है। परन्तु लज्जा, अमर्ष आदि कभी स्थायी नहीं हो सकते। वे नित्य संचारी ही रहते हैं। इस लिये, मुक्तक आदि में जब वे स्वतंत्र रूप में आस्वाद्य होते हैं तब उन्हें भावध्वनि ही कहा जाता है।

भरत ने आठ स्थायी भाव तथा तैत्तिरीय सचारी भावों का निर्देश किया है। स्थायी भाव नाट्य में जब अगत्व से आते हैं तब सचारी ही बनते हैं। इसका अर्थ यह होता है कि भरत द्वारा निर्दिष्ट भावों में से सभी अर्थात् एकतालीस सचारी हो सकते हैं किन्तु स्थायित्व केवल रति, उत्साह आदि आठ (अथवा शातवादियों के अनुसार नौ) भावों का ही होता है।

रस और पुरुषार्थनिष्ठा

यहाँ सहज ही प्रश्न उपस्थित होता है कि इन आठ अथवा नौ ही भावों का स्थायित्व क्यों कर हो ? अन्य भावों का भी क्यों नहीं ? अभिनवगुप्त का इस पर कथन है—“ नाट्य में अथवा प्रबन्ध में कवि नायक का वाङ्मन कायरूप व्यापार वर्णन करता है । यह व्यापार अनन्त किसी अभिप्रेत व्यापार में परिणत होता है । यह अर्थ है पुरुषार्थ । कविद्वारा वर्णित इस पुमर्थसाधक व्यापारही को ‘वृत्ति’ की भी सज्ञा दी जाती है । काव्य में वर्णनीय वृत्तिरूप ही रहता है; किंबहुना, काव्य में वृत्तिशून्य वर्णनीय ही नहीं रह सकता । अतएव भरत ने ‘सर्वेषाम्

एव काव्याना मातृका वृत्तय स्मृता ।' कहा है । (व्यापार पुमर्थसाधको वृत्ति । स च सर्वत्रैव वर्ण्यते इत्यतो वृत्तय काव्यस्य मातृका इति— [उच्यते] न हि किञ्चिद्व्यापारशून्य वर्णनीयमस्ति) । इसका अर्थ यह है कि, प्रबन्धगत प्रधान नेता का सम्पूर्ण व्यापार पुमर्थ ही में पर्यवसित होता है, एवम् इसके अनुरूप नेता की चित्तवृत्ति भी पुरुषार्थनिष्ठ ही रहती है । सपूर्ण प्रबन्ध में व्याप्त नायकव्यापार द्वारा यह चित्तवृत्ति अभिव्यक्त होती है, इस लिये यह सपूर्ण प्रबन्ध में अनुस्यूत रहती है, और इसीसे यह स्थायी भी होती है । इस प्रकार के भाव केवल आठ (अथवा नौ) ही हैं अतएव स्थायित्व भी इन्हींका हो सकता है । अभिनवगुप्त ने " तत्र पुरुषार्थनिष्ठा काश्चित् सविद इति प्रधानम् " कहा है, एव रत्यादि आठ भावों की पुमर्थनिष्ठा दर्शाते हुए, अन्ततः " स्थायित्व तु एतेषामेव " यह परिणाम निकाला है । नाट्य के अथवा प्रबन्धकाव्य के आस्वाद में रसिक की सविद्विश्रान्ति भी पुरुषार्थनिष्ठ भाव में ही होती है, अन्य भावों में निरपेक्षरूपमें सविद्विश्रान्ति नहीं होती ।

नाट्य में अभिव्यक्त रत्यादि की पुमर्थनिष्ठा अभिनवगुप्त ने एक और रूप में भी विशद की है । रति, हास, शोक आदि चित्तवृत्तियाँ मानव में जन्मत ही होती हैं । मानव का सपूर्ण जीवन इन चित्तवृत्तियों की प्रतीतियों से ही व्याप्त रहता है । इन चित्तवृत्तियों से विरहित मानव ही नहीं होता । हाँ, यह हो सकता है कि, कोई चित्तवृत्ति किसी व्यक्ति में अल्प हो और किसी अन्य व्यक्ति में अधिक हो, किसी की चित्तवृत्ति उचित विषय से सबद्ध हो और किसी की अनुचित विषय से सबद्ध हो । इनसे किसी एक चित्तवृत्ति का कवि अपने काव्य में पुरुषार्थनिष्ठा होने के नाते वर्णन करता है एवम् अन्य चित्तवृत्तियों का इससे उचित रूप में मेल करता है । कवि नाट्य में अथवा प्रबन्ध में किसी भी वृत्ति का वर्णन करता हो, यदि वह पुरुषार्थनिष्ठ न हो तब वह अनुस्यूत नहीं हो सकती अथवा वह आस्वाद्य भी नहीं हो सकती ।

रतिशोकादि आठ भाव तथा ग्लानिशोकादि तैतीस भावों में और भी एक भेद है । रतिशोकादि वृत्तियाँ मानव के हृदय में वासनासंस्काररूप में निरपेक्षतय स्थित रहती हैं । ग्लानि, शोका आदि भाव कारण वश आते जाते रहते हैं । अतएव वासनात्मक होने के कारण रत्यादि का मानव हृदय में लौकिक दृष्टि से भी स्थायित्व है, तथा ग्लानि शोका आदि की आपेक्षिक रूप में केवल नैमित्तिक सत्ता है । नाट्य में अथवा प्रबन्धगत काव्य में इन संचारी भावों की स्थायीमुख से ही आस्वाद्यता रहती है, स्थायीनिरपेक्ष आस्वाद्यता नहीं रहती और स्थायीवृत्ति भी जब नेता के पुरुषार्थनिष्ठ नाट्यव्यापी व्यापारद्वारा अभिव्यक्त होती है, तभी

मे सबद्ध रहता ही है। उद्भट ने भी नाट्यगत रस की पुरुषार्थनिष्ठा तथा उसके अनुकूल दशरूपविभाग दर्शाया है। अभिनवगुप्त ने रस की पुरुषार्थनिष्ठा स्थान स्थान पर विशद की है। इतना ही नहीं, भक्ति को स्वतन्त्र रस का स्थान देने में, मधुसूदन सरस्वती को भी प्रथम 'भक्ति एक स्वतन्त्र पुरुषार्थ है' यह सिद्ध करना पड़ा, तभी भक्ति को वे रसत्व दे सके इस बात का भी स्मरण रखना आवश्यक है।

शृंगारादि आठ रस हैं जो नायक के पुरुषार्थनिष्ठ व्यापार में अभिव्यक्त होते हैं और इसलिये नाट्य अथवा प्रबन्ध में वर्णित रहते हैं। शान्त रस नाट्य तथा काव्य में भी फल रूप में आता है। अतएव अभिनवगुप्त कहते हैं कि इतने ही विशेष रस हैं। भट्ट लोल्लट का कथन है कि रस यद्यपि अनन्त हो सकते हैं तथापि विद्वज्जन इन आठ अथवा नौ रसों को ही नाट्यरस मानते हैं तथा उन्होंने इनकी सख्या सीमित की है, अतएव इतने ही नाट्य रस हैं। अभिनवगुप्त इस कथन से सहमत नहीं है। उन्होंने अपना मत स्पष्टरूप में अंकित किया है—“एते नवैव रसा पुमर्थोपयोगित्वेन रजनाधिक्येन वा इयतामेव उपदेश्यत्वात्। तेन रसान्तर-समवेऽपि पार्षदप्रसिद्ध्या सख्यानियमः, इति यदन्यैरुक्तम्, तत्प्रत्युक्तम्।”

भरत ने नाट्य के सम्बन्ध में जो कहा है वही महाकाव्य अथवा प्रबन्धगत काव्य के लिये भी सत्य है। अतएव महाकाव्यगत रस की कसौटी भी आस्वाद्यता और पुरुषार्थनिष्ठा ही है। अतएव साहित्यमीमांसक कहते हैं कि महाकाव्य 'चतुर्वर्गफलोपेत' तथा 'रसभावनिरन्तर' होना चाहिये। मुक्तक में भी जब कभी रस ध्वनित होता है तब यह पुमर्थनिष्ठा गृहीत रहती है।

प्रबन्धगत रस की कसौटी का इस प्रकार द्विविध स्वरूप होने से रसमीमांसकों के समक्ष कला तथा जीवन में सबन्ध क्या है इस विषय में प्रश्न नहीं निर्माण हुए। पुमर्थ की कसौटी के कारण रस जीवननिष्ठ रहा, तथा आस्वाद्यत्व की कसौटी के कारण अन्य वाङ्मय से काव्य की विशेषता प्रस्थापित की गयी।

रस तथा भाव में परस्पर सबन्ध

नाट्यगत रस तथा भाव में परस्पर सबन्ध क्या है यह भी एक रसविषयक प्रश्न है। इसका उपन्यास भरत ही ने किया है—“कि रसेभ्यो भावानामभिनिर्वृति उत भावेभ्यो रसानामिति।”—नाट्यगत रस से भावों की निष्पत्ति होती है अथवा भावों से रसों की निष्पत्ति होती है? इस प्रश्न के विचार में दूसरों के मतों का प्रथम निर्देश करते हुए अभिनवगुप्त ने अन्त में अपना मत भी निर्दिष्ट किया है। इन मतों का संक्षेप नीचे दिया जाता है।

एक मत है कि नटाश्रित रस के कारण रसिक में भावनिष्पत्ति होती है। उदाहरण के लिये, नटगत करुण से रसिकगत शोक जागृत होता है एवम् इस शोक का विभावादि से परिपोष होने पर रसिक में भी रस निष्पन्न होता है। इस प्रकार रस तथा भाव एक दूसरे को कालभेद से निष्पन्न करते हैं। अनेक विद्वान् यह भी कहते हैं कि—राम तथा नट में पहले ही से भाव रहता है। इसका उपचय होने पर रस होता है तथा रस का अपचय होने पर भाव होता है। ये दोनों मत उपचयवादी अथवा परिपोषवादियों के हैं। अभिनवगुप्त इस पक्ष को मानते नहीं क्योंकि उनके मत में रस का यह स्वरूप ही नहीं है।

श्रीशकु का कथन है — नाट्यप्रयोग के समय हम नटगत रसपर से रामादि के भावों का अनुमान करते हैं (रसेभ्यो भावाः), किन्तु नाट्याचार्य की शिक्षा के अनुसार नट जब मूल प्रकृति का अनुकरण करता है तब नटगत भाव के रस होते हैं (भावेभ्यो रसाः), इस प्रकार भरत द्वारा उपस्थित किये गये दोनों पक्ष हो सकते हैं। अभिनवगुप्त का कथन है कि यह भी मत ठीक नहीं है, क्योंकि दर्शक की प्रतीति में, यह अनुकर्ता नट तथा यह अनुकार्य राम इस प्रकार विभागप्रतीति ही नहीं रहती।

अभिनवगुप्त के मत में भरत के इस प्रश्न का स्वरूप ही कुछ दूसरा है। वह इस प्रकार है—रस के कारण भाव (विभावादि) सपन्न होते हैं, अथवा भाव (विभावादि) के कारण रस सपन्न होते हैं? अथवा वे अन्योन्यजनक हैं? इन प्रश्नों के निर्माण होने का कारण यह है कि भरत न कथन किया है, विभावादि से रसनिष्पत्ति होती है। तब विभावादि का रस की दृष्टि से पूर्ववर्तित्व हुआ। किन्तु व्यवहार में विभावानुभावों की वास्तविक सत्ता ही नहीं रहती। जिन्हें हम विभावानुभाव कहते हैं वे तो प्रत्यक्ष व्यवहार में कार्यकारण होते हैं। जब इनका उपयोग रस के अर्थात् रसनाव्यापार के लिये किया जायगा तभी इनको विभावानुभावत्व प्राप्त होगा, इससे पूर्व नहीं। इस दृष्टि से विभावादि की अपेक्षा रस का पूर्ववर्तित्व है। अच्छा भावादि से रस और रसादि से भाव इस प्रकार कहने पर इतरेतराश्रयत्व का दोष होता है।

इस प्रश्न का समाधान इस प्रकार है—काव्यगत विभाव प्रतीत न हुए तो रस निर्माण ही नहीं होता। इससे यह स्पष्ट है कि रस से भावनिष्पत्ति नहीं होती। 'भाव' शब्द के अर्थ से भी यही प्रतीत होता है। भावलक्षण है कि भाव वे होते हैं जो विविध अभिनय से सबद्ध होने पर अर्थात् अभिनयद्वारा हृदयगत होने पर रस बनते हैं। जिस प्रकार नानाविध व्यजनद्रव्य (मसाला) अन्न में रुचि उत्पन्न करते हैं उसी प्रकार विभावादि के अभिनयद्वारा ही काव्यार्थ आस्वाद्य होता है।

तब भावरहित रस हो ही नहीं सकता (न भावहीनोऽस्ति रस) । किन्तु यह भी सत्य है कि रस के अतिरिक्त अन्यत्र अर्थात् लौकिक व्यवहार में विभावादि की सत्ता नहीं रहती (न भावो रसवर्जित) । फिर यह कूट सुलभे कैसे ? इस पर उत्तर है कि रस तथा भाव द्वारा परस्पर सिद्धि अभिनय के आश्रय से होती है । (परस्परकृता सिद्धिस्तयोरभिनये भवेत्) । रस तथा भाव दोनों का आश्रय अभिनय है । लौकिक कारण ही विभाव बनते हैं । कब ? अभिनय की भूमिका पर, अन्यत्र नहीं, और अभिनय रसाभिमुख ही रहता है । सारांश, अभिनय रूप एक ही क्रियाद्वारा रस तथा भाव दोनों की परस्पर सिद्धि होती है । इसमें इतरेतराश्रय का दोष नहीं हो सकता । जैसे व्यजनद्रव्य का संयोग अन्न में स्वादुत्व लाता है तथा व्यजनद्रव्य को भी आस्वाद्य बनाता है, वैसे ही एक ही अभिनय क्रिया के कारण, भाव से रस अर्थात् रस्यमानता निर्माण होती है, एवम् इस रस्यमानता से ही कारणों को विभावत्व प्राप्त होता है । एक ही आश्रय पर एक ही क्रियाद्वारा इतरेतराश्रयत्व हो तो वह दोष है, किन्तु एक ही आश्रय पर क्रियाभेद से अन्योन्याश्रयत्व हो तो वह दोष नहीं होता । उदाहरण के लिये, पट की अपेक्षा से तटुओं का कारणत्व है और तटुओं की अपेक्षा से पट का कार्यत्व है । इसमें इतरेतराश्रयत्व दोष नहीं है, ऐसा ही रसभावो का भी है । रस की अपेक्षा से लौकिक कारणों का विभावत्व है, तथा विभावादि की अपेक्षा से रस की निष्पत्ति है ।

यहाँ प्रश्न उपस्थित होता है कि, यदि भाव से रस निष्पन्न होता हो, तब 'नहि रसादत्ते कश्चिदप्यर्थं प्रवर्तते' बिना रस के कोई भी नाट्यगत अर्थ प्रवर्तित नहीं होता — यह भरत ने क्यों कर कहा है ? इसका समाधान इस प्रकार है —

यथा बीजाद्भवेत् वृक्षो वृक्षात् पुष्पं फलं तत ।

॥ एव मूलं रसा सर्वे तेभ्यो भावा प्रवर्तिता ॥

बीज जैसे वृक्ष का मूल होता है, वैसे ही कविगत साधारणीभूत संवेदन ही काव्यव्यापार का तथा नाट्यव्यापार का मूल है । कविगत साधारणीभूत संवेदना ही परमार्थतः रस है । इस कविगत रस के कारण ही सम्पूर्ण काव्यव्यापार प्रवर्तित होता है । कविगत रस ही की नाट्य अथवा काव्यद्वारा रसिक को हृदयसवादबल से प्रतीति होती है, इस प्रतीति में वह विश्रान्त होता है — यह अनुभव करने के उपरान्त, अपने अनुभव को जब वह अपोद्धारबुद्धि से (विश्लेषण करने के हेतु) देखता है तब उसे विभावादि का बोध होता है एवम् कवि के प्रयोजन में, काव्य-नाट्य में, तथा सामाजिक की प्रतीति में विभावादि की ही सत्ता उसे दिखायी देती है । (कविगतसाधारणीभूतसर्वविन्मूलश्च काव्यपुर सरः नाट्यव्यापारः । सर्वा स्रुतिः

परमार्थतो रस । सामाजिकस्य च तत्प्रतीत्या वशीकृतस्य पश्चात् अपोद्धारबुद्ध्या तत्प्रतीति इति प्रयोजने, नाट्ये, काव्ये, सामाजिकधियि च त एव । —अ भा) । साराश, काव्यगत सपूर्ण व्यापार का उद्गम कविगत साधारणीभूत सविद् मे ही होता है ।

कविरसिकसवाद

अभिनवगुप्त ने यहाँ हमें काव्यप्रतीति के उद्गम के पास ही लाया है । काव्य के सबन्ध में उन्होंने हमें यहाँ दो महत्त्व की बातें कथन की हैं । काव्य में कविगत साधारणीभूत सवित् व्याप्त रहती है । यह कविगत सवित् ही परमार्थत रस है । काव्यनाट्य में जो व्यक्ति हम देखते हैं वह इस सवित् को रसिक तक पहुँचाने का कविका साधन है, और इसी हेतु कवि इसे उत्पन्न करता है । यह व्यक्ति माधव के समान कविकल्पित हो सकती है, अथवा कवि द्वारा रामादि के समान इतिहास से भी ली जा सकती है । कुछ भी हो, अपना साधारणीभूतप्रत्यय रसिक तक सक्रान्त करने का एक माध्यम इसी रूप में कवि इसका उपयोग करता है । अतएव इसे 'पात्र' की संज्ञा है । (अतएव पात्रमिति उच्यते) । कवि का यह प्रत्यय उसका व्यक्तिगत मनोविकार नहीं है अथवा यह उसका व्यक्तिगत सुखदुःख भी नहीं है । साधारण्य की भूमिका पर प्रतीत यह उसकी अनुभूति है । अपने लौकिक जीवन में कवि जो कुछ देखता है अथवा अनुभव करता है उसे वह उसी रूप में रसिक के समक्ष प्रस्तुत नहीं करता । उसे उसी रूप में प्रस्तुत करना काव्य ही न होगा । वह तो केवल 'काव्यानुकार' होगा । यह अनुकार तो 'आलेख्यप्रख्य' अथवा 'रसजीव-रहित प्रतिकृति' है । वह सजीव काव्य नहीं है । कवि का लौकिक अनुभव उसकी प्रतिभा के प्रभाव से निखर उठता है । कवि के व्यक्तिबन्ध अथवा उसकी "परिमित प्रमातृता" में यह प्रतीति फँसती नहीं । कवि अपने प्रतिभावल से अपने अनुभव को व्यक्तिगत स्तर से ऊपर उठाता है, एवम् उसे साधारण्य की भूमिपर लाता है । यह साधारण्य भी परिमित नहीं रहता । कवि का साधारणीभूत अर्थ इतना व्यापक बनता है कि सारे विश्व में वह व्याप्त हो सके । अभिनवगुप्त ने इस सबन्ध में कहा है — "स्वात्मद्वारेण विश्व तथा पश्यन् ।" यह प्रतीति रसिक तक सक्रान्त करने के लिये जिस चीज को वह उठाता है वह भी साधारणीभूत ही रहती है । इन साधारणीभूत उपायों की चर्चणा से आस्वाद्य बना हुआ उसका अनुभव, लौकिक अनुभव ही नहीं रहता । वह उसकी आत्मा में ही व्याप्त हो जाता है, उसका भावजीवन इस अनुभव से सराबोर हो जाता है तथा इसी अवस्था में अकृतकता से अर्थात् सहज रूप में (कृत्रिमता का स्पर्श भी न होते हुए) यह

अनुभव उसके शब्दों के द्वारा अभिव्यक्त होता है। कवि का भावजीवन जबतक इस अनुभव से पूर्णतया व्याप्त नहीं होता तबतक यह शब्द द्वारा बाहर भी नहीं आता। (यावत्पूर्णां न चैतेन तावन्नैव वमत्यमुम्-भट्टनायक)। कवि के शब्दार्थ लौकिक ही रहते हैं, किन्तु वे उसके अनुभव से इस प्रकार सन जाते हैं कि, जैसे किसी के अकृत्रिम विलाप से अथवा प्रशसावचनों से शोकवृत्ति अथवा आदरवृत्ति प्रतीत होती है वैसे ही कवि की इस अकृत्रिम वाणी से उसकी विश्वव्यापक प्रतीति अभिव्यक्त होती है।

कवि के काव्य का निर्माण कैसे होता है इसकी कुछ कल्पना इस से की जा सकती है। ध्वन्यालोक के 'शोक श्लोकत्वमागत' इस वचन के व्याख्यान में यह अभिनवगुप्त ने स्पष्ट किया है। पाठक इसे मूल से ही समझ ले। मूल भाग यहाँ उद्धृत करने के मोह का विस्तार भय से सँवरण करना आवश्यक है।

दूसरी महत्त्व की बात यह है कि रसिकगत प्रतीति भी कविगत प्रतीति ही रहती है। कविका साधारणीभूत प्रत्यय तथा रसिक को काव्यपठन से प्राप्त साधारणीभूत प्रत्यय एक ही अर्थात् एक जातीय ही होते हैं। यही हृदयसवाद अथवा वासनासवाद है। सवाद का स्वरूप है, "एकत्र दृष्टस्य अन्यत्र तथा दर्शन सवाद।" नाटकगत नायक इस वासनासवाद का माध्यम है। कवि का अनुभव नायकद्वारा रसिकतक सक्रान्त होता है। कवि, नायक तथा रसिक के अनुभव की जाति, दर्जा और स्तर एक ही होता है। भट्टतौत कहते हैं। — "नायकस्य कवे श्रोतु समानोऽनुभवस्ततः।" रसिक का हृदयसवाद कवि से होता है। "कविसवित् ही परमार्थतः रस है एव रसिक को इसकी प्रतीति होती है।" इन शब्दों में अभिनवगुप्त ने हृदयसवाद का स्वरूप कथन किया है।

रसविश्व •

भट्टतौत कहते हैं, "कवि तथा श्रोता दोनों का समान अनुभव रहता है;" अभिनवगुप्त अभिनवभारती में कहते हैं, "कविर्हि सामाजिकतुल्य एव," तथा लोचन के आरम्भ में उन्होंने कहा है कि सरस्वती का तत्त्व "कवि सहृदयात्मक" होता है। कवि से लेकर सहृदयतक एक ही विश्व है तथा यह इन दोनों में व्याप्त है। यही रसविश्व है। भरत के बीजवृक्ष दृष्टान्त को विशद करते हुए अभिनवगुप्त इस रसविश्व की कल्पना स्पष्ट करते हैं। वे कहते हैं —

"एव मूलबीजस्थानीय कविगतो रस, ततो वृक्षस्थानीय काव्यम्, तत्रपुष्पस्थानीय अभिनयादिनटव्यापार, तत्र फलस्थानीय सामाजिकरसास्वाद। तेन रसमयमेव विश्वम्।"

[illegible]

तात्पर्यशक्तिरमिधा लक्षणानुमिती द्विधा ।
अर्थापत्तिं क्वचित्तन्त्रं समासोक्त्याद्यलकृति ॥
रसस्य कार्यता भोगः व्यापारान्तरबाधनम् ।
द्वादशेऽथ ध्वनेरस्य स्थिता विप्रतिपत्तय ॥

पूर्वगत दो अध्यायो मे रसविवेचन का स्वरूप बताया गया है ।

शब्दार्थमय काव्य में भी रसप्रतीति होती है। इस, रसिक के अनुभव से सिद्ध भूमिका का स्वीकार करने पर, काव्यगत शब्दार्थों का रस से सबन्ध स्पष्ट हो जाता है। काव्यगत सभी अर्थ रसोन्मुख बनते हैं, वक्रोक्ति भी रसनिरपेक्ष नहीं रह सकती, अलंकार भी रसपरतत्र बनना आवश्यक होता है, काव्यगत प्रत्येक छोटी मोटी बात, तद्गुण वर्ण, छन्द, नाद, रस को उपकारक होने चाहिये, इन सभी का रसौचित्य की दृष्टि से सनिवेश किया जाना चाहिये, और साहित्यमीमांसक को भी रसप्रतीति की दृष्टि से ही इन सबका विवेचन करना पड़ता है। महाकवियों के काव्य में प्रतीत होनेवाले इस रसोचित शब्दार्थसनिवेश का स्वरूप विशद करने में,

भा सा २३

लौकिक शब्दशास्त्र (व्याकरण), वाक्यशास्त्र (मीमांसा), तथा प्रमाणशास्त्र (न्यायशास्त्र) का अशत उपयोग होता है, किन्तु अन्ततक इनका साथ नहीं रह सकता। इससे, इस “रमोचित शब्दार्थसन्निवेश” का एक पृथक् शास्त्र ही बन जाता है तथा चारुत्वप्रतीति का — जिस का शब्दार्थद्वारा बोध होता है— विवेचन करना इस शास्त्र का प्रयोजन है। शब्दार्थद्वारा चारुत्वप्रतीति होने के लिये शब्दार्थों में परस्पर सबन्ध किस रूप में होना चाहिये, उनमें कौनसी और किस रूप की विशेषताएँ होती हैं, आदि बिषयो का विवेचन, महाकवियों की कृतियों के तथा सहृदय रसिकों के अनुभव के आधारपर करना ही इस शास्त्र का कार्य है। “चारुत्व-प्रतीतिशास्त्र” जब अपना यह कार्य प्रारम्भ करता है तब शब्दार्थों से सबद्ध अन्य आस्त्रों से उसका सघर्ष होता है। भामह के समय इस सघर्ष का स्वरूप क्या था इस पर पूर्वार्ध में विवेचन किया गया है। ध्वनिकार के काम में इस सघर्ष को तीव्रता प्राप्त हो गयी थी। इस सघर्ष की अग्निपरीक्षा में ध्वनिमत अन्ततः सफल रहा तथा अलकारशास्त्र में सदा के लिये प्रस्थापित हो गया।

ध्वनिमत का आविर्भाव होते ही इस पर चारों ओर से आक्रमण हुआ। इसमें, मीमांसक, नैयायिक, वैयाकरण तथा इनके साथ ही कई आलंकारिकों ने भी यथासम्भव भाग लिया। इसे ठीक तरह से समझने के लिये — ध्वन्यालोक, लोचन, वक्रोक्तिजीवित, शृंगारप्रकाश, सरस्वतीकठाभरण, व्यक्तिविवेक, अभिधावृत्ति-मातृका, प्रतिहारेन्दुराजकृत उद्भट पर टीका, अभिनवभारती के कुछ अध्याय तथा मम्मटकृत काव्यप्रकाश — इन ग्रन्थों का परिशीलन तो करना ही पड़ता है। अलकार शास्त्र के इस काल में किये गये विवेचन में क्या क्या पृथक् भेद थे और प्रत्येक ग्रन्थकार अपना विचार किस आग्रह से प्रस्तुत करता था यह इस परिशीलन से स्पष्ट होगा। इन सब वादों को यहाँ उद्धृत करना अत्यन्त असम्भव है। आनन्दवर्धन से मम्मट तक लगभग २०० वर्षों में साहित्यमीमांसा में विचार की दृष्टि से जो आदोलन हुआ उसी का स्थूल रूप में यहाँ परिचय देने का निम्नांकित प्रयास है।

ध्वनि के विरोधक

जयरथ का कथन है कि ध्वनि के विरोध में कुल बारह मत थे। मूल कारिकाएँ — जिनमें इनका एकत्र निर्देश है — ऊपर दी गयी हैं। ये द्वादश मत हैं —

१. मीमांसकों का कथन था कि ध्वनि अथवा व्यञ्जना रूप पृथक् व्यापार मानने की कोई आवश्यकता नहीं है, ध्वनि का अन्तर्भाव ‘तात्पर्यशक्ति’ में होता है।

२ कोई मीमांसक ऐसे थे जो कि, 'यत्पर शब्द स शब्दार्थ' इस न्याय के आधार पर, ध्वनि का अन्तर्भाव अभिधा में ही करते थे।

३ } लक्षणावादी, जो कि ध्वनि का अन्तर्भाव द्विविध लक्षणा में ही
४ } मानते थे।

५ } नैयायिक, जो कि ध्वनि का अन्तर्भाव दो प्रकार के अनुमान में ही
६ } मानते हैं।

७ साहित्यविमर्शक जो कि ध्वनि को तत्र का ही (उभय अर्थों में बोलने का) एक और प्रकार कहते थे।

८ ऐसे विमर्शक जिनके मत के अनुसार ध्वनि का समावेश अर्थापत्ति में है।

९ आलंकारिक जो कि समासोक्ति, पर्यायोक्त आदि अलंकारों में ही ध्वनि का अन्तर्भाव करते थे।

१० प्राचीन काव्यशास्त्री, लोल्लट तथा उनके अनुयायी जिनकी मान्यता थी कि रस विभावादि का कार्य है।

११ भट्टनायक तथा उनके अनुयायी—इनका विचार था कि रस ध्वनित नहीं होता अपितु भोगीकरण रूप व्यापार द्वारा इसका अनुभव किया जाता है।

१२ 'ध्वनि अनिर्वाच्य है' इस विचार का एक पक्ष (व्यापारान्तरबाधनम्)

उपर्युक्त मतों से अनेक मतों का परीक्षण, पूर्वगत अध्यायों में प्रसंगवश किया जा चुका है। तीसरे और चौथे मत के अनुसार ध्वनि का अन्तर्भाव द्विविध लक्षणा में ही होता है। लक्षणा के दो भेद हैं—द्वितीय लक्षणा तथा विशिष्ट लक्षणा। लक्षणा का प्रयोजन लक्षणा में अन्तर्भूत क्यों नहीं हो सकता, तथा इसलिये व्यञ्जनाव्यापार स्वीकार करना आवश्यक क्यों होता है इसका विवेचन लक्षणा के अध्याय में किया जा चुका है। सातवे मत के अनुसार ध्वनि तन्त्र ही का एक भेद है। इस मत के अनुसार ध्वनि तथा श्लेष एक ही हो सकते हैं। ध्वनि तथा श्लेष दोनों एकाकार क्यों नहीं हो सकते यह अभिधामूलव्यञ्जना के विचार में संक्षेपत दर्शाया गया है। दसवाँ लोल्लट का तथा ग्यारहवाँ भट्टनायक का मत रसविवेचन में निर्दिष्ट किया गया है। पाँचवाँ तथा छठा मत अनुमानवादियों का है। इस पक्ष की मान्यता के अनुसार ध्वनि अनुमान में ही अन्तर्भूत है। शकुन्तल—जो कि रस को अनुमित मानते थे—इस मत के आचार्य्य थे। शकुन्तल का विचार तथा इसकी आलोचना पूर्व की गयी है। अभिनवगुप्त के बाद तथा भट्टनायक से पूर्व महिमभट्ट नाम के एक आलंकारिक हो गये। उन्होंने अपने 'व्यक्तिविवेक' नामक ग्रन्थ में यह दर्शाने का प्रयास किया है कि सभी ध्वनि भेदों का अन्तर्भाव अनुमान ही में

होता है। किन्तु इनके विचार के दोष मम्मट ने काव्यप्रकाश के पंचम उल्लास में तथा 'शब्दव्यापारविचार' में भी दर्शाये हैं। यहाँ एक अडचन पाठको के विचार के लिये प्रस्तुत करना उचित होगा। जयरथ ने कारिका में 'द्विधा अनुमिति' अर्थात् 'दो प्रकार के अनुमान' का निर्देश किया है। ये दो अनुमान प्रकार कौनसे हैं इस बात का निर्णय प्रकृत लेखक नहीं कर सका। डॉ. राघवन् ने अपने शृंगार-प्रकाश पर लिखे प्रबन्ध में अनुमान के दो प्रकार—स्वार्थानुमान तथा परार्थानुमान सूचित किये हैं। किन्तु, कई कारण हैं कि जिन से लगता है कि ये दोनों भेद यहाँ अपेक्षित नहीं हैं। श्री आनन्दप्रकाश दीक्षित ने अपने 'रस की व्याख्याओं के दार्शनिक आधार' इस लेख में (आलोचना, त्रैमासिक, अक्टूबर १९५३), शकुन के मत के विवेचन में 'पूर्ववत्' तथा 'शेषवत्' इन अनुमानों का प्रयोग सिद्ध किया है। संभव है कि ये दोनों अनुमान अपेक्षित थे, किन्तु इस विषय में निर्णय करना कठिन है। आठवे मत के अनुसार ध्वनि का अर्थपत्ति में अन्तर्भाव होता है। यह मत किस का है बताया नहीं जा सकता। अर्थपत्ति अनुमान ही का प्रकार विशेष है, और 'अर्थपत्ति से ध्वनि भिन्न क्यों है, यह अभिनवगुप्त ने लोचन में दर्शाया है।

अभाववादी

ध्वनिकार के समय ही दो पक्ष थे—एक पक्ष ध्वनि का अन्तर्भाव अलंकार ही में करते थे और दूसरा पक्ष ध्वनि को अनिर्वचनीय बताता था। इनका निर्देश प्रथम ध्वनिकारिका में किया गया है।

काव्यस्यात्मा ध्वनिरिति बुधैर्यं समास्नातपूर्वं
तस्याभाव जगदुरपरे, भाक्तमाहुस्तमन्ये ।
केचिद्वाचा स्थितमविषये तत्त्वमूचुस्तदीयम्

यहाँ 'तस्याभाव जगदुरपरे' इस अंश में निर्दिष्ट है अभाववादी अलंकारिक। ध्वनि को भाक्त बनावेवाले हैं लक्षणावादी, तथा तृतीय चरण में अनिर्वचनीय-वादियों का निर्देश है।

अभाववादियों का कथन है—काव्यसौंदर्य का जब विश्लेषण किया गया तब उसमें गुण, अलंकार, रीतियाँ, उपनागरिकादि वृत्तियाँ आदि वस्तुएँ प्राप्त हुईं। इनके अतिरिक्त ध्वनि नामक कोई चीज नहीं देखी गई। अच्छा जितनी सौंदर्य-कारक बातें पायी गयी हैं उन सभी का अन्तर्भाव पर्यायोक्त, समासोक्ति आदि अलंकारों में ही हुआ दिखायी देता है। इन से ध्वनिवादियों ने एक अंश उठा लिया—एवम् उसीको ध्वनि नाम देते हुए वे आनन्दवश नाचने लगे हैं कि, "हमने

कुछ नई बात खोज निकाली है”। अभिवनगुप्त के निर्देश के अनुसार ‘मनोरथ’ नाम का कवि था जिसने यह आलोचना की है। इस पर आनन्दवर्धन का कथन है कि, “समनासोक्ति आदि कतिपय अलकारों में व्यग्य है अवश्य, किन्तु वह वाच्यार्थ की अपेक्षा गौण है। वह ध्वनिकाव्य नहीं है। ध्वनि तभी होता है जब कि व्यग्यार्थ प्रधान रहता है। इसके अतिरिक्त, कुछ अलकारों में ध्वनि है, इस पर से यह कहना उचित नहीं होता कि सम्पूर्ण ध्वनि अलकारों में ही अन्तर्भूत हो जाता है। ध्वनि का विषय अलकारों से बहुत ही अधिक व्यापक है। वैसे ही लक्षणा मूल ध्वनि लक्षणापर आधारित रहता है, इस से सम्पूर्ण ध्वनि का अन्तर्भाव लक्षणा में नहीं किया जा सकता। लक्षणा ध्वनि का लक्षण नहीं हो सकती। हाँ, कतिपय ध्वनिभेदों का वह उपलक्षण हो सकती है। अनिर्वचनीयवादी तो अपनी ‘शालीनबुद्धि’ के कारण ध्वनि का लक्षण नहीं कर पाते। उनके लिये हम ध्वनि-स्वरूप विशद करेंगे। किन्तु ध्वनि को अनिर्वचनीय कहने में यदि उनका अभिप्राय यह है कि, ‘ध्वनि का स्वरूप लोकोत्तर है,’ तब हमें कोई आपत्ति नहीं।—”

दीर्घ-अभिधावादी

प्रभाकर मीमांसक दीर्घ-अभिधावादी है एवं वे अन्विताभिधानवाद के समर्थक हैं। इन की मान्यता है कि, ‘यत्पर शब्द स शब्दार्थ’ अर्थात् शब्द का अन्ततः जहाँ पर्यवसान होगा वही उस का वाच्यार्थ होगा। अपने कथन की पुष्टि के लिये वे धनुष से चलाये गये बाण का उदाहरण लेते हैं। ‘सोयमिपोरिव दीर्घ दीर्घ तरो व्यापार’—जैसे धनुष्य से चलाया गया बाण एक ही वेग रूप व्यापार में कवच का भेद करता है, मर्मच्छेद करता है तथा अन्त में प्राणहरण भी करता है, वैसे ही शब्द का एक ही अभिधारूप व्यापार वाच्यार्थ, लक्ष्यार्थ तथा व्यग्यार्थ सभी का बोध कराता है। अतएव इनका मत है कि व्यजनाव्यापार स्वीकार करने की आवश्यकता नहीं है। अभिवनगुप्त इसपर कहते हैं कि मीमांसक जिस दीर्घतर व्यापार को स्वीकार करते हैं, वह एक ही व्यापार है अथवा अनेक व्यापारों का समूह है? वह एक ही तो नहीं हो सकता, क्योंकि वाच्यार्थ और व्यग्यार्थ—जो परस्परभिन्न हैं—एकही व्यापार के विषय कैसे हो सकते हैं? यदि मान लिया कि अनेक व्यापारों का यह समूह है, तो ये सभी व्यापार सजातीय नहीं हो सकते, क्योंकि इनके विषय सजातीय नहीं हैं। और इन व्यापारों को सजातीय मान भी लिया, तो मीमांसकों के एक दूसरे नियम, ‘शब्दबुद्धिकर्मणा विरम्य व्यापारभाव’ का बाध होगा। अतएव इन व्यापारों को विजातीय ही मानना पड़ेगा, और इन व्यापारों को विजातीय मानने से ध्वनिपक्ष आ ही जाता है, क्योंकि फिर वह एक ही दीर्घ-

व्यापार नहीं रहता। अच्छा, इस व्यापार को दीर्घ कहने में यदि 'भटितिप्रत्यय होना' यह अभिप्राय है तब जिस व्यंग्यार्थ के भटिति प्रत्यय के लिये आप अभिधा को दीर्घ मानते हैं, उसमें अभिधा का संकेत नहीं रहता। तब अभिधा से उसका प्रत्यय ही कैसे हो सकता है? इस मत का खण्डन काव्यप्रकाश में भी विस्तार से किया गया है। पाठक अवश्य देखें

तात्पर्यवाद

ध्वनिकार के, सब से बड़े विरोधक हैं, तात्पर्यवादी भाट्ट मीमांसक। लोचन से प्रतीत होता है कि ये मीमांसक अभिहितान्वयवादी थे और इन्हें प्राभाकर तथा वैयाकरणों की भी सहायता थी। आनन्दवर्धन का इन्होंने विरोध तो किया ही है, किन्तु बाद में भी धनिक तथा धनजय ने इस पक्ष की दशरूप में पुष्टि की। ध्वन्यालोक में किया गया तात्पर्यवादियों का खंडन (तृतीय उद्योत) तथा दशरूपावलोक में किया गया ध्वनिमत का खंडन—दोनों को साथ साथ पढ़ने से, इनके विरोध का स्वरूप स्पष्ट हो जाता है। यहाँ इसका संपूर्ण विवेचन करने के लिये अवसर नहीं है, किन्तु संक्षेप में इसका स्वरूप हम देख लें।

तात्पर्यवादियों का कथन है—तात्पर्यशक्तिद्वारा ही ध्वनि का ग्रहण होता है, अतएव ध्वनिरूप पृथक् व्यापार मानने की आवश्यकता नहीं है। काव्यार्थ में वाच्यार्थ से पृथक् रूप में जो अर्थ प्रतीत होता है वह प्रधान होगा अथवा गौण होगा। जब वह प्रधान होता है, तब वाक्यार्थ की अन्तिम विश्रान्ति उसीमें होने से, वह उस वाक्य का तात्पर्य ही तो है। इसलिये उसका ग्रहण तात्पर्यशक्ति से ही होता है। इसके लिये पृथक् व्यापार मानने की आवश्यकता ही क्या? हाँ, यह तो ठीक है कि इस तात्पर्यग्रहण की क्रिया में एक पृथक् अर्थ (वाच्यार्थ) मध्यम अवस्था में पाया जाता है। किन्तु वह तात्पर्यप्रतीति के उपाय के रूप में रहता है। जैसे कि पदार्थप्रतीति वाक्यार्थप्रतीति का उपाय है, वैसे ही ये मध्यगत वाक्य तात्पर्य-प्रतीति के उपाय हैं।

इसपर आनन्दवर्धन कहते हैं, “शब्द का वाच्यार्थ और प्रतीयमान अर्थ एक ही नहीं होते। इन से प्रथम अर्थ शब्द का वाच्यार्थ होता है, किन्तु द्वितीय अर्थ प्रथम अर्थ की अवगमन शक्ति से ज्ञात होता है। इसके अतिरिक्त, वाचकशक्ति तो केवल शब्द ही में हो सकती है, किन्तु अवगमनशक्ति संगीत आदि अवाचक स्वरों में भी रह सकती है। और तो क्या, शरीरचेष्टा से भी अभिप्राय व्यक्त हो सकता है। ‘अनया मृगाक्ष्या कटाक्षेणाभिप्रायव्यजित’ यह वाक्य दर्शाता है कि कटाक्षद्वारा अभिप्राय व्यक्त हुआ है। तब अवगमनशक्ति और वाचकशक्ति एक ही है इस कथन

मे क्या अर्थ रहा ? और तात्पर्यशक्ति—जो वाच्यार्थ ही से सबद्ध रहती है—अवगमन-व्यापार तथा व्यजनाव्यापार दोनों को अन्तर्भूत कर लेती है—इस कथन मे भी क्या सार रहा ?

तात्पर्यवादी इसपर कहते हैं कि ध्वनिवादी, प्रथम प्रतीत अर्थशक्ति मे ही तात्पर्यशक्ति को सीमित क्यों मानते हैं ? यह तो नहीं कि प्रथम अर्थ मे ही तात्पर्यशक्ति रुक जाती है। वक्ता का अन्तिम अभिप्राय जब तक ज्ञात होता है—तात्पर्यशक्ति का विस्तार है। जहाँतक आवश्यक है वहाँतक तात्पर्यशक्ति का विस्तार होता है, इसलिये पृथक् ‘ध्वनिव्यापार’ मानने की कोई आवश्यकता नहीं है। तात्पर्यवादी ध्वनिवादी से पूछते हैं—

‘एतावत्येव विश्रान्ति तात्पर्यस्येति कि कृतम्।

यावत्कार्यप्रसारित्वात् तात्पर्यं न तुलाधृतम्।’

ध्वनिवादि कहते हैं कि वक्ता का अभिप्राय वाक्यद्वारा ध्वनित होता है। किन्तु यह अभिप्राय तात्पर्यार्थ मे ही आ जाता है। “गामानय” इस वाक्य का तात्पर्य वाच्यार्थ ही मे विश्रान्त हुआ है। किन्तु “दरवाजा दरवाजा ..” आदि जब कहा जाता है तब ‘दरवाजा खोल दो’ अथवा ‘दरवाजा बंद कर दो’ इस रूप का वक्ता का अभिप्राय हम प्रसंग के अनुसार समझ लेते हैं। यह तो तात्पर्य ही है। इस लिये, व्यजकत्व तात्पर्य से भिन्न नहीं है। अतएक व्यजनाव्यापार मानने की कोई आवश्यकता नहीं है।—‘तात्पर्यनातिरेकाच्च व्यजकत्वस्य न ध्वनि।’

ध्वनिवादियो का सब से प्रबल आधार है रसास्वाद। इनका कथन है कि रसास्वाद की उपपत्ति के लिये ध्वनिस्वीकार आवश्यक है। किन्तु तात्पर्यवादी कहते हैं कि रसास्वाद भी तात्पर्य ही मे आ जाता है। वाक्य का पर्यवसान नित्य क्रिया मे होता है। ‘गाम आनय’ इस वाक्य का पर्यवसान बैल को ले आने की क्रिया मे होता है। “दरवाजा दरवाजा ..” इस वाक्य का पर्यवसान वक्ता के अभिप्राय के अनुसार, दरवाजा बन्द करने की अथवा खोलने की क्रिया मे होता है। वैसे ही विभावादि का पर्यवसान “आस्वाद क्रिया” मे होता है। मीमांसको के मन्तव्य के अनुसार वाक्यार्थ का पर्यवसान क्रिया मे ही होता है इसलिये रसास्वाद भी तात्पर्यशक्ति मे ही अन्तर्भूत होता है। इस बात को सिद्ध करने के लिये वे भट्टनायक के भोगीकरण का आधार लेते हैं। इसपर ध्वनिवादियो का कहना है कि ऐसा मान लेने से यह भी मानना पड़ेगा कि रस अभिधा तथा तात्पर्य की शक्तियो द्वारा ही प्रतीत होता है, और तब रस की स्वशब्दवाच्यता भी मानना अवश्य होगा। तात्पर्यवादी अपने ही हठ पर डट कर, रस की स्वशब्दवाच्यता भी स्वीकार कर लेता है। उसके ध्यान मे नहीं आता कि, स्वशब्दवाच्यता एक रसदोष है।

ध्वनि तथा तात्पर्यवाद के क्षेत्र एक दूसरे से इतने सटे हुए हैं कि ध्वन्यालोक का एक अभिनवगुप्तपूर्व टीकाकार अपनी टीका में ध्वनि का तात्पर्य से समीकरण कर देता है। “यस्तु ध्वनिव्याख्यानायोद्यत तात्पर्यशक्तिमेव विवक्षासूचकत्वमेव वा ध्वननमवोचत्, स नास्माक हृदयमावर्जयति।” और, “यस्तु अत्रापि तात्पर्यशक्तिमेव ध्वनन मन्यते, न स वस्तुतत्त्ववेदी।” इस प्रकार इस टीकाकार के मत का अभिनवगुप्त ने उल्लेख किया है और इस मत के विषय में प्रतिकूलता दर्शायी है। भोज ने तो, “तात्पर्यमेव वचसि ध्वननमेव काव्ये” इस प्रकार दोनों में समन्वय करते हुए “चैत्रवैशाख” और “मधुमाधव” के समान इन्हे पर्याय ही निर्धारित किया है। वे कहते हैं —

अदूरविप्रकर्षात्तु द्वयेन द्वयमुच्यते ।

यथा सुरभिवैशाखौ मनुमाधवसंज्ञया ॥

यहाँ प्रश्न उपस्थित होता है कि यदि ध्वनि और तात्पर्य परस्पर पर्याय हैं, तब आनन्दवर्धन का यह आग्रह क्यों है कि ‘ध्वनि’ एक पृथक् व्यापार मानना चाहिये? यदि भोज का यह कथन कि व्यवहार में जिसे तात्पर्य कहा जाता है उसीको काव्य में ध्वनि कहा जाता है—सत्य है तब यह क्या केवल शब्द ही का भेद है? अथवा तात्पर्य से ध्वनि को भिन्न मानने में ध्वनिवादियों का कुछ दूसरा अभिप्राय है? इन प्रश्नों का उत्तर खोजना चाहिये।

ध्वनिवादी और ध्वनिविरोधको में भूमिका भेद

आनन्दवर्धन का “तात्पर्य” और धनिक का “तात्पर्य” इनमें बहुत बड़ा भेद है। आनन्दवर्धन की तात्पर्य की कल्पना शास्त्रीय है। तात्पर्यशक्ति के प्रयोग के विषय में मीमांसा की जो सीमाएँ हैं उनका आनन्दवर्धन बड़ी सतर्कता से पालन करते हैं। अर्थप्रतीतिके विषय में मीमांसा में अभिधा—तात्पर्य—लक्षणा इस प्रकार क्रम दिया गया है। अभिधा से पदार्थों की सामान्यावगति होती है तथा तात्पर्य से उनकी विशेषावगति होती है। इस विशेषावगति में यदि बाध हुआ तभी लक्षणा प्रवृत्त होती है, अन्यथा नहीं। इस प्रकार तात्पर्य यदि लक्षणातकही नहीं जा सकता तब व्यञ्जना को—जो कि लक्षणा से भी आगे है—कैसे स्पर्श कर सकता है। आनन्दवर्धन ने अभिधा—तात्पर्य तथा लक्षणाकी इन शास्त्रीय सीमाओं का ठीक ठीक पालन किया है, और इसीलिये उन्हें काव्यार्थ की उपपत्ति के लिये व्यञ्जनारूप स्वतन्त्र व्यापार मानना पड़ा। (तस्मात् अभिधा—तात्पर्य—लक्षणाव्यतिरिक्त चतुर्थोऽसौ व्यापार. ध्वननम्—लोचन)। धनिक ने ध्वनि का तात्पर्य में अतर्भाव करने में तात्पर्यशक्ति

का विस्तार तो किया, इसमें, जिस शास्त्र के आधारपर यह किया जा रहा है उसकी सीमा का अतिक्रमण हो रहा है इस बात का उन्हें ध्यान न रहा। और यह दोष धनिक ने अकेले ने नहीं किया है। मीमांसा के क्षेत्र में ही काव्यार्थ को ढूँढने की इच्छा रखनेवाले प्रत्येक मीमांसक ने यह दोष किया है। मीमांसकों ने तीन पृथक् वृत्तियों का स्वीकार किया है—अभिधा, तात्पर्य और लक्षणा। उनके परस्पर भिन्न क्षेत्र भी निर्धारित किये। किन्तु अन्विताभिधानवादी लक्षणा का क्षेत्र वाच्यार्थ से पूर्व ही मानते हैं इस बात के आधार पर भट्ट लोल्लट आदि ने दीर्घ—अभिधा का स्वीकार किया और अभिधा को सीधे व्यजनातक पहुँचाया। इसमें उन्होंने सकेत में जो नियम हैं उन सब को एक ओर कर दिया। धनिक ने अभिहितान्वयवादियों से सबन्ध से तात्पर्यवृत्ति का स्वीकार किया और उसीका व्यजना तक विस्तार किया। किन्तु इसमें तात्पर्य के बाद आनेवाली लक्षणा का उन्हें ध्यान नहीं रहा। इस प्रकार अभिधावादी तथा तात्पर्यवादी दोनों ने जिस शास्त्र के आधार से विवेचन किया उसीकी सीमाओं का स्वयम् ही अतिक्रमण किया। लक्षणावादियों ने भी यही दोष किया है। व्यजना को लक्षणा के अन्तर्गत बताते हुए द्वितीय लक्षणा अर्थात् विनिष्ट लक्षणा का उन्होंने स्वीकार किया। किन्तु इसमें या तो अवस्था दोष होता है या ज्ञान और फल के नियम का भंग होता है, इस बात की ओर उनका ध्यान नहीं रहा। नैयायिक भी व्यजना को अनुमानविशेष बताते रहे और इसमें अनुमान के आधार-भूत लिलगलिगीसबन्ध की ओर वे ध्यान न दे सके। मम्मट ने शब्दव्यापारविचार में स्पष्ट रूप में कहा है—“न हि वाच्यव्यग्ययो प्रतिबन्धग्रहे किञ्चित् प्रमाणमस्ति।” सारांश, इन सभी साहित्यमीमांसकों ने व्यजना का स्वीकार न करने के आग्रह से अपने ही शास्त्रों को व्याकूल किया।

आनन्दवर्धन ने यह दोष नहीं किया। पद-वाक्य-प्रमाणों से उन्होंने जिन जिन कल्पनाओं को लिया उनकी शास्त्रीय सीमाओं का उन्होंने रूच मात्र भी अतिक्रमण नहीं किया। अभिधा, तात्पर्य, लक्षणा, अनुमान आदि सभी का उपयोग उन्होंने शास्त्र की सीमा में रहकर किया और जहाँ इनकी गति रुक गयी वहाँ केवल काव्यैकगत व्यञ्जनाव्यापार का स्वीकार किया। इससे, अन्य सबन्धित शास्त्रों को व्याकुल न करते हुए भी काव्य की विशेषता का वे प्रस्थापन कर सके। काव्यमीमांसकों पर आनन्दवर्धन का यह बड़ा भारी उपकार है।

कवित्वबीजम् प्रतिभानम्

ध्वनिविरोधको ने काव्यार्थ को लौकिक प्रमाणों की तथा लौकिक व्यापारों की सीमाओं में लाने की चेष्टा की और आनन्दवर्धन ने व्यञ्जनाव्यापार मानते हुए

काव्य को अलौकिकता का प्रतिपादन किया। काव्यार्थ जैसे अलौकिक है वैसे ही व्यजनाव्यापार भी अलौकिक है। व्यजनाव्यापार का क्षेत्र काव्य ही है, काव्य से बाहर व्यजनाव्यापार का स्थान नहीं है। तात्पर्यादि को जैसे अलौकिक काव्यार्थ का आकलन नहीं हो सकता वैसेही व्यजना को भी लौकिक व्यवहार में स्थान नहीं दिया जा सकता। ऐसा करना भी दोष ही होगा। अलौकिक काव्यार्थ की प्रतीति करानेवाला व्यजनाव्यापार भी अलौकिक ही है।

व्यजना तथा काव्यार्थ की इस अलौकिकता का क्या कारण है? लौकिक विषय काव्य के क्षेत्र में आते ही अलौकिक किस कारण बनते हैं?—इसका एकमात्र उत्तर है—प्रतिभा। प्रतिभा ही काव्यार्थ को अलौकिक बनाती है और प्रतिभाही ध्वनन का अर्थात् व्यजना का भी प्राण है। अभिनवगुप्त स्पष्ट ही कहते हैं,—‘प्रतिपत्प्रतिभासहकारित्वं हि अस्माभि ध्वननस्य प्राणत्वेन उक्तम्।’ कवि के समान रसिक के लिये भी प्रतिभा आवश्यक है। लौकिकपदार्थ कविकी प्रतिभा में से उज्ज्वल हो कर रसिक के समक्ष प्रस्तुत होते हैं और रसिक भी प्रतिभावल से उनका ग्रहण करता है तभी रसनिष्पत्ति संभव होती है, इसमें विशेष यह है कि कवि की और रसिक की भी प्रतिभा नवनवोन्मेषमुक्त ही होती है। भेद इतना ही है कि कवि की प्रतिभाकारक (कारयित्री) रहती है और रसिक की प्रतिभा भावक (भावयित्री) रहती है।

आनन्दवर्धन का विशेष यह है कि अपने विवेचन में उन्होंने प्रतिभा के इस अंश की ओर किञ्चित्मात्र भी अनवधान नहीं होने दिया। ध्वनिविरोधको ने काव्य का विवेचन तद्गत प्रतिभा को वर्जित करते हुए किया। अतएव उनका सभी विवेचन—रसविवेचन भी, केवल लौकिक के स्तर पर रहा। ध्वनिवादियों ने काव्यार्थ को प्रतिभा से अविच्छिन्न रूप में देखा। अन्य विमर्शको ने काव्यार्थ को प्रतिभा से अलग किया और फिर उसका विश्लेषण किया। दोनों के विवेचन में यह महत्वपूर्ण भेद है।

कवि अपनी प्रतिभा से लौकिक अर्थ को अलौकिक के स्तरपर उठाता है एवं रसिक भी प्रतिभावल से हो अलौकिक में प्रवेश करते हुए उसका आस्वाद लेता है। जब तक प्रतिभा के बलय में है तबतक ही काव्यार्थ की अलौकिकता है। अतएव प्रतिभा ही काव्यहेतु है। बिना प्रतिभा के, लौकिक अर्थ में काव्यार्थत्व नहीं आता, और खीचातानी करके लाने की चेष्टा यदि की गरी तो वह उपहास-विषय बन जाता है। (या बिना काव्य न प्रसरेत्, प्रसृत वा वा उपहसनीय स्यात्)। अतएव, ‘कवित्वबीज प्रतिभानम्’ कहा जाता है। प्रतिभा के तेज से उज्ज्वल बनी हुई प्रत्येक लौकिक वस्तु आस्वाद्य बन जाती है। प्रतिभा के स्पर्श से रति के

ध्वनि के विरोधक

समान शोक भी आस्वाद्य तथा आनन्दमय होता है, और बीभत्स भी आस्वाद्य हो कर रस पदवी प्राप्त करता है। अतएव, मम्मट ग्रन्थ के आरम्भ ही में कहते हैं कि सुखदुःखमोह आदि से भरपूर यह ब्रह्मा की त्रिगुणात्मक सृष्टि कविवारणी के माध्यम से जब प्रकट होती है तब 'ल्लादैकमयी' बनती है।

● ● ●

❖ ❖

— ध्वन्या २।६

[illegible]

गुण रसधर्म है

आनन्दवर्धन के पूर्व गुण शब्दार्थों के साक्षात् धर्म माने जाते थे। भामह कहते हैं — “श्रव्य नातिसमस्तार्थं काव्य मधुरमिष्यते ।” शब्दों की श्रव्यता, असमस्तता आदि को ही माधुर्य कहा जाता था। परन्तु आनन्दवर्धन ने दर्शाया कि गुण शब्दार्थों से साक्षात् सबद्ध ही नहीं है। उन्होंने दर्शाया है कि, श्रव्यत्व धर्म माधुर्य के लिये आवश्यक है, वैसे ही वह ओजस् के लिये भी आवश्यक है (श्रव्यत्व पुनरोजसोऽपि साधारणम्)। और समासयुक्त रचना ओज ही का साधारण धर्म नहीं है। उन्होंने यह भी दर्शाया है कि शृंगार की रचना में अर्थात् माधुर्य में कई बार समासयुक्त रचना पायी जाती है। अतएव गुणों को शब्दार्थों का धर्म नहीं माना जा सकता।

आनन्दवर्धन कहते हैं कि गुण रसों के धर्म हैं। माधुर्य शृंगार ही का धर्म है। विप्रलम्भ, करुण तथा शान्त में इसकी प्रकृष्ट प्रतीति होती है। ओजस् रौद्रादि का धर्म है। माधुर्य और ओजस् मूलतः चित्त की दृति और दीप्ति के रूप हैं। रस चित्तवृत्ति रूप है। शृंगारादि के आस्वाद के समय चित्तदृति रसिक को प्रतीत होती है तथा वीरादि के आस्वाद के समय चित्तदीप्ति का वे अनुभव करते हैं। इस प्रकार, दृति और दीप्ति आस्वादरूप चित्तवृत्ति ही के विशेष हैं। प्रसाद भी रसधर्म ही है। काव्य से रसिक के हृदय में उचित रूप में रस का समर्पित होना ही प्रसाद है। यह समर्पण हृदयसवाद के कारण होता है और चित्त की निर्विघ्न अवस्था न हो तो हृदयसवाद नहीं होता। चित्त की निर्विघ्न अवस्थाही प्रसन्न अवस्था अर्थात् प्रसाद है। इस अवस्था में ही रसिक में हृदयसवादतन्मयीभवनक्रम से रसावेश हो सकता है। इस प्रकार प्रसाद भी चित्तधर्म ही है। इस तरह गुण आस्वादरूप चित्तवृत्ति के विशेष हैं। रसिक के आस्वाद के ये विशेष आस्वाद्य रस पर उपचरित हुए हैं एव वहाँ से वे व्यञ्जक शब्दार्थों पर उपचरित हुए हैं (तत्र प्रतिपत्त्रास्वादमया, तत आस्वाद्ये उपचरिता रसे, ततश्च तद्व्यञ्जकयो शब्दार्थयोः । लोचन)। अतएव गुणों को शब्दार्थधर्म मानना उपचारमात्र है [२]

२ साहित्यशास्त्रान्तर्गत रीतियों का यहाँ पृथक् रूप में विवेचन नहीं किया है। रीतियों का कुछ विचार पूर्व वामन तथा कुन्तक के प्रसंगसे पूर्वार्ध में किया है। इसके अतिरिक्त, ‘वैदर्भी रीति’ नामक पृथक् प्रबन्ध में हमने रीतियों का विवेचन किया है। (देखिये—तरुण भारत—मराठी, दीपावलि विशेषांक, १९५०)। स्थल के अभाव के कारण यह सम्पूर्ण विवेचन यहाँ प्रस्तुत करना असंभव हुआ।

अलंकारों की रसव्ययकता

अलंकार शब्दार्थाश्रित है और उन्हींसे शब्दार्थों में व्ययकता का सामर्थ्य आ जाता है। रस अभिव्यक्त होने के लिये काव्य को आरम्भ में वाच्यार्थ अथवा वाच्य का आश्रय करना ही पड़ता है। यह वाच्य रसाभिव्यक्ति के लिये समर्थ होना चाहिये। वाच्यार्थ में यह सामर्थ्य अलंकारों में आता है। यही एक अन्य प्रकार से कहा जा सकता है। वाच्य के लौकिक रूप में से रस अभिव्यक्त नहीं होते। रसाभिव्यक्ति के लिये वाच्यार्थ को लौकिक से भिन्न अर्थात् लोकोत्तर रूप धारण करना पड़ता है। यह लोकोत्तर रूप ही वाच्यार्थ का अलंकृत रूप है। रसावेश में प्रतिभावान् कवि जो रचना (शब्दप्रयोग) करता है उस रचना (शब्दयोग) में से निर्माण होनेवाला वाच्यार्थविशेष ही अलंकार है। इसको 'उक्तिविशेष' भी कहा जाता है। रसयुक्त काव्य की रचना करते समय प्रतिभावान् कवि की रचना में अलंकार आप ही प्रकट होते हैं। आनन्दवर्धन कहते हैं कि इस अवस्था में अलंकार कवि के समक्ष 'अहंपूर्विकया' उपस्थित होते हैं। इस प्रकार काव्य में आये अलंकारों का रस के साथ अतरंग सबन्ध रहता है। अतएव रसाभिव्यक्ति की दृष्टि से अलंकारों को केवल बाह्य समझने की आवश्यकता नहीं है। (अलंकारान्तराणि हि निरूप्यमाणदुर्घटनान्यपि रससमाहितचेतस प्रतिभानवत कवे अहंपूर्विकया परापतन्ति। ..युक्त चैतत्। यतो रसा वाच्यविशेषैरेवाक्षेप्तव्या। तत्प्रतिपादकैश्च शब्दै तत्प्रकाशिनो वाच्यविशेषा एव रूपकादयोऽलंकारा। तस्मान्न तेषा बहिरगतव रसाभिव्यक्तौ)।

इसका अर्थ यह है कि काव्यरचना के समय रसाभिव्यक्ति और अलंकारों की सृष्टि—दोनों कवि के एक ही प्रयास से सिद्ध होनी चाहिये। तभी वह अलंकार उस रस से, अतरंगसंबद्ध होकर व्ययनक्षम हो सकता है। यदि ऐसा न हुआ और अलंकार के लिये कवि को यदि पृथक् यत्न करना आवश्यक हुआ, तब कवि का अवधान रस में नहीं रह पाता और केवल अलंकारों की ही रचना में लगा रहता है। इस अवस्था में रचा अलंकार रस से अतरंगसंबद्ध नहीं रहता। बाह्य हो जाता है। यह अलंकार रसव्ययक तो रहता ही नहीं, प्रत्युत रस को बाधक होता है। किसी समय वह रस को बाधक न भी हुआ तो रस में गौणत्व अवश्य लाता है। उदाहरण से यह स्पष्ट होगा —

कपोले पत्राली करतलनिरोधेन मृदिता
निपीतो नि श्वासैरयममृतहृद्योऽधररसः ।
मुहु कण्ठे लग्नस्तरलयति बाष्प स्तनतटी
प्रियो मन्युर्जातस्तव निरनुरोधे न तु वयम् ॥

कोई नायिका ईर्ष्याविश रुठ गयी। हस्ततल पर कपोल रखे रहने से कपोल पर लिखित चदन की रचना (पत्राली) धुल गयी थी, दीर्घ निश्वासो के कारण अधर सुख गये थे, और दुख को हृदय ही में दबाये रखने से वक्षस्थल में स्पन्दन हो रहा था। उसका अनुनय करता हुआ नायक कहता है—“तुम्हारे कपोल पर लिखित चन्दनरचना हस्ततल ने प्रोञ्छित की है, अमृततुल्य अधर रस के निश्वासो ने पान कर लिया है, बाष्प भर तुम्हारे गले लगा है, और इससे तुम्हारा वक्षस्थल तरलित हो रहा है। यह क्रोध ही तुम्हें प्रिय हो रहा है, हम नहीं। कमाल का तुम्हारा हठ भी है।”—यह एक चाटूक्ति है। प्रसंग है ईर्ष्याविप्रलम्भ का, नायिका के मिलन के लिये नायक उत्सुक हो उठा है किन्तु अड़गा है क्रोध का। इस क्रोध का वर्णन करने में, श्लेष के आधार से कवि ने इस पर नायक की कृति (कपोल-स्पर्श, चुम्बन, आलिंगन आदि) का आरोप किया है और इसमें, कवि के प्रयास के बिना ही व्यतिरेक की छाया आ गयी है। यह व्यतिरेक यहाँ रस में विघ्न तो करता ही नहीं, परन्तु ईर्ष्याविप्रलम्भ को और भी आस्वाद्य बनाता है, और हमें बड़ा अचम्भा होता है कि नायिका के मान के वर्णन में कवि श्लेष और व्यतिरेक कैसे सिद्ध कर पाया। यही अलंकारो का वैचित्र्य है। पूर्वार्ध में उद्धृत कालिदास का श्लोक—“चलापागा दृष्टिम्” भी—जिस में अमरस्वभावोक्ति अलंकार है—रसाभिव्यजक अलंकार का अच्छा उदाहरण है। इस श्लोक की प्रत्येक कल्पना दुष्यत की अभिलाषा को अधिकाधिक अभिव्यक्त कर रही है। ये दोनों उदाहरण अलंकारो की रसव्यजकता दर्शाते हैं। कवि ने रसावेश में शब्दरचना की है उसके द्वारा प्रकट वाच्यार्थ ने यहाँ आप ही अलंकारो का रूप धारण किया है। अलंकार की सृष्टि के लिये कवि को पृथक् यत्न करने की आवश्यकता नहीं रही।

इन श्लोकों की तुलना में निम्न पद्य देखिये—

- स्रस्त स्रग्दामशोभा त्यजति विरचितामाकुल केशपाश
क्षीबाया नूपुरौ च द्विगुणतरमिमौ क्रन्दत पादलग्नौ ।
व्यस्त कम्पानुबन्धादनवरतमुरो हन्ति हारोऽयमस्या
क्रीडन्त्या पीडयेव स्तनभरविचमन्मध्यभङ्गानपेक्षम् ॥

यह पद्य रत्नावली नाटिका से है। वसन्तोत्सव के समय युवतिश्री की क्रीडा उदयन देख रहे हैं। तब अपने मित्र से वे कहते हैं—“कष्टपूर्वक रची हुई यह फूलों की माला, केशपाश आकुल होने से गिर रही है, ये दोनों नूपुर इस मद्य से उन्मत्त युवति के पैरों में लगे क्रन्दन कर रहे हैं। और स्तन भार से मध्यभाग भग होगा इसकी तनिक भी चिन्ता न करती हुई, क्रीडा में निमग्न इस युवति का हार, पीडा से मानो छाती पीट रहा है।” वसन्तोत्सव के शृंगार पूर्ण दृश्यो का वर्णन

करने में, कवि ने उत्प्रेक्षा के अधीन हो कर शोक के विभानुभाव उपस्थित किये हैं। वे मूल रस के निश्चय ही बाधक हुए हैं। यहाँ कवि ने अलंकार तो पाया है किन्तु रस को खो दिया है। ऐसे अलंकार रस से अंतरंगसंबद्ध नहीं रह सकते। वे बाह्य होते हैं।

अब स्पष्ट होगा कि रस के परिपोष में साधक अलंकार किस सरलता से सिद्ध होते हैं और कोरी कल्पना के अधीन हो कर कवि ने निर्माण किये अलंकार रस के बाधक कैसे होते हैं। यह सब ध्यान में रखते हुए आनन्दवर्धन कहते हैं—

रसाक्षिप्ततया यस्य बन्ध शक्यक्रियो भवेत् ।

अपृथग्यत्ननिर्वर्त्य सोऽलंकारो ध्वनौ मतः ॥ (२।१६)

कभी कभी कविद्वारा निर्मित अलंकार, यद्यपि रसाभिव्यजक नहीं रहता, तथापि रस में बाधक भी नहीं होता। यह अलंकार सर्वथा अनावश्यक होता है। ऐसा अनावश्यक अलंकार भी समय में काव्य में नष्ट नहीं होता। उदाहरण के लिये—

लीलावधूतपद्मा कथयन्ती पक्षपातमधिकं न ।

मानसमुपैति केयं चित्रगता राजहसीव ॥

‘रत्नावली’ में सागरिका का चित्र देख कर उदयन की यह उक्ति है। उदयन कहते हैं, “कमलो को हलका-सा धक्का देती हुई और रह कर पखो को फड़फड़ाती हुई, मानस सरोवर में चित्रगतिसे संचार करनेवाली राजहसी के समान, लीला कमल से खेलती हुई मुझ से स्नेह दर्शाकर मेरे मन को आकृष्ट करनेवाली यह चित्रगत युवति कौन हो सकती है ?”—यहाँ, श्लेषपर आधारित उपमा शृंगार में बाध तो नहीं लाती, किन्तु वह उसे पुष्ट भी नहीं करती। कवि के मन में एक कल्पना स्फुरित हुई और उसने निविष्ट कर दिया। ऐसा अलंकार भी रसव्यजक नहीं रह सकता। अतएव रसमय काव्य में यह भी बाह्य है।

साराशः, काव्यरचना के समय रसकवि को अलंकारों के विषय में समीक्षा रखनी ही चाहिये। उचितानुचितविवेक ही इस समीक्षा का स्वरूप है। रस कवि में उचितानुचितविवेक कैसे रहता है इस बात को उदाहरण के साथ विवेचित करते हुए आनन्दवर्धन कहते हैं,— काव्य में रसानुगुण रूप में आये हुए अलंकार ही शब्दार्थों में व्यजकता का सामर्थ्य निर्माण करते हैं। किन्तु इस सीमा का यदि त्याग किया गया और कवि कल्पना तथा अलंकारों के बश में हो गया तब उसका प्रयास निश्चय ही रसभंग का कारण होता है।” (स एवमुपनिबध्यमानोऽलंकारो रसाभिव्यक्ति हेतुः कवेर्भवति। उक्त प्रकारातिशये तु नियमेनैव रसभंगहेतु संपद्यते) ।

‘अनौचित्य ही काव्यदोष है’

अलंकारों का उचित सन्निवेश ही लौकिक शब्दार्थों में व्यञ्जकशक्ति लानेका एकमात्र उपाय है। औचित्य ही रस का परमरहस्य है और अनौचित्य ही रसभग करनेवाला एकमात्र दोष है। आनन्दबोधन कहते हैं—

अतौचित्यादृते नान्यद्रसभगस्य कारणम् ।

प्रसिद्धौचित्यबन्धस्तु रसस्योपनिषत्परा ॥

क्षेमेन्द्र इसी को दृष्टान्त द्वारा और स्पष्ट करते हैं। 'अौचित्यविचारचर्चा' में वे कहते हैं—

कण्ठे मेखलया नितम्बफलके तारेण हारेण वा
पाणौ नूपुरबन्धनेन चरणे क्यूरपाशेन वा ।
शौर्येण प्रणते रिपौ करुणया नायान्ति के हास्यता—
मौचित्र्येन विना रति प्रतनुते नालङ्कृतिर्नो गुणा ॥

मेखला और हार अलंकार तो हैं, और शौर्य तथा कहरा भी गुण हैं, किन्तु मेखला को कठ से अथवा हार को कटि में धारण करने से, अथवा शरणागत पर शौर्य और शत्रु पर कहरा करने से, हँसी ही उडायी जायेगी। औचित्य न हो तो गुण और अलंकार भी शोभा नहीं पायेंगे।

महाकवियों के काव्य में भी कभी कभी रसभग के प्रसंग दिखाये पाये जाते हैं। इस का कारण यदि देखा गया तो पता चलेगा कि उस समय उनका रस में अवधान न रहकर वे बाह्य कल्पना के वश में हो गये हों। इसीको आनन्दवर्धन 'असमीक्ष्यकारिता' कहते हैं। महाकवियों के काव्य में प्रतीत असमीक्ष्यकारिता की चर्चा करने का यह स्थान नहीं है। ग्रन्थ में यत्र तत्र ऐसे उदाहरण दिये गये हैं इस लिये कि किसी बात को उदाहरण द्वारा विशद करना था— इसके लिये कोई और गति न थी। अन्यथा, आनन्दवर्धन का कथन, "अपनी सहस्रावधि सूक्तियों द्वारा जिन्होंने अपनी महत्ता प्रमाणित की है एवम् हमें भी सम्य बनाया है, उन महात्माओं के, किसी प्रसंगवश किये दोषों का नित्य उद्घाटन करना, हमारी अपनी दोषैकदृष्टि का प्रदर्शन मात्र है।" सर्वथा सत्य है।

काव्य का नूतन वर्गीकरण

इस प्रकार, आनन्दवर्धन ने, विविधकाव्यागो की रसमुख से व्यवस्था की तथा रस के प्रधानगुणाभाव के अनुसार काव्य के तीन भेद निर्धारित किये—

(१) वह काव्य प्रकार-जिस में रसादि ध्वनि का ही प्राधान्य है तथा वाच्य-वाचको के वैचित्र्य का, रस की दृष्टि से गौणभाव है। काव्य का यह उत्तम प्रकार है। साहित्यशास्त्र में इसे 'ध्वनिकाव्य' कहा जाता है।

(२) जिसमें रसादिव्यंग्य तो है, किन्तु वाच्यवाचक सौंदर्य की अपेक्षा उसकी गौणता है एवं वह रसादिव्यंग्य अन्ततः वाच्यवाचक सौंदर्य ही का परिपोष करता है। काव्य का यह मध्यम प्रकार है। इसे 'गुणीभूतव्यंग्य' कहा जाता है।

(३) काव्य का वह भेद जिसमें रसाभिव्यक्ति कवि का प्रयोजन ही नहीं है, और वाच्यवाचक ही के सौंदर्य पर कवि बल देता है यह काव्य का कनिष्ठ प्रकार है और इसे 'चित्रकाव्य' की संज्ञा दी जाती है।

ध्वनिकाव्य

पूर्व ध्वनि का स्वरूप विशद करते हुए, ध्वन्यालोक की कारिका 'यत्रार्थं शब्दो वा'— उद्धृत की गयी है। इस कारिका में कथित लक्षण ही ध्वनिकाव्य का अर्थात् उत्तम काव्य का लक्षण है। पूर्वगत अध्यायो में ध्वनिकाव्यों के अनेक उदाहरण दिये गये हैं। रस, भाव, इनके आभास, भावोदय आदि के उदाहरण, ध्वनिकाव्य ही के उदाहरण हैं। इनमें प्रतीत होनेवाला रसादि ही काव्यात्मा है। जब ध्वनिकार 'काव्यस्यात्मा ध्वनि' कहते हैं तब उनका इस रसादिध्वनि से ही अभिप्राय है।

गुणीभूतव्यंग्य

गुणीभूतव्यंग्य रूप काव्यभेद में रस अथवा भाव ध्वनित होता है। परन्तु रसिक की हृदयविश्रान्ति इस रसादि में नहीं होती, अपि तु व्यंग्यार्थ से अधिक आस्वाद्य बने हुए वाच्यार्थ के चारुत्व में होती है। गुणीभूत व्यंग्य के उदाहरण-स्वरूप निम्न पद्य दिया जा सकता है—

लावण्यसिन्धुरपरैव हि केयमत्र
यत्रोत्पलानि शशिना सह सप्लवन्ते ।
उन्मज्जति द्विरदकुम्भतटी च यत्र
यत्रापरे कदलिकाण्डमृणालदण्डा ॥

“यह तो लावण्य की एक विलक्षण नदी ही उभर आयी है। आश्चर्य है, क्योंकि इस लावण्य की नदी में चन्द्रमा के साथ कमल अवगाहन कर रहे हैं, और इधर दो गजकुम्भ जलसे बाहर आ रहे हैं, इनके अतिरिक्त, कदलीस्तम्भ और मृणालदण्ड दे भी दिखाई रहे हैं”— इस पद्य में सिन्धु (नदी) शब्द से लावण्य

की परिपूर्णता, उत्पलशब्द से कटाक्षच्छटा, 'शशि' शब्द से मुख, द्विरदकुम्भ से स्तन-द्वय, कदली से ऊरुद्वय, तथा मृणालदण्डसे बाहुद्वय ध्वनित होते हैं। यहाँ लक्षणा मूल अत्यततिरस्कृतवाच्य ध्वनि हैं और यह ध्वनि 'अपराहि केयम्-यह कोई दूसरी ही दिखायी दे रही है' इस वाच्याश को अधिक सौंदर्यशाली बना रहा है। इसमें व्यंग्यकी अपनी शोभा नहीं है। यह व्यंग्य वाच्याश को सुंदर बना रहा है और वाच्य ही (उस युवति का अपरत्व) हमें अधिक प्रतीत होता है। चन्द्रमा और कमल-जो कभी एकसाथ नहीं रहते-यहाँ एकत्र हैं। गजकुम्भ तो दिखायी दे रहे हैं, किन्तु इनके द्वारा सूचित हाथी ने अवगाहन करते हुए कदली और मृणाल का नाश क्यों नहीं किया इस बातपर आश्चर्य होता है। इस प्रकार के ध्वनिबलय ज्यो ज्यो हमें प्रतीत होते हैं त्यो त्यो इस लावण्य नदी की विलक्षणता (वाच्याश) अधिकाधिक सुंदर लगती है, यह वाच्यार्थ का सौन्दर्य अन्ततः विस्मय को उत्पन्न करता है तथा अभिलाषा का विभाव बनता है। यहाँ एक बात का स्मरण रहे, यह पद्य यदि पृथक् रूप में लिया जाय, तब इसका वाच्यार्थ लक्षणा मूल ध्वनि से अधिक सुंदर दीखता है। किन्तु फिरभी, जिस प्रसंग में यह पद्य अनुगत है, तद्गत रसध्वनि की दृष्टि से इस सुंदर वाच्यार्थ की भी गौणता ही है। इस पद्य में अन्ततः सूचित होनेवाली अभिलाषा, गृहार का व्यभिचारी भाव है। गुणीभूत व्यंग्य के सभी प्रभेदों में यही होता है। वह अन्ततः किसी रस का कोई भाव सूचित करता ही है। क्योंकि रसभावविरहित काव्यप्रकार वस्तुतः संभव नहीं है।

चित्रकाव्य

उपर्युक्त दोनों काव्यभेदों से शेष काव्य चित्रकाव्यान्तर्गत है। वह काव्य, जिसमें विशेष रूप व्यंग्य का प्रकाशन नहीं होता एवं जिस में वैचित्र्य केवल वाच्यवाचक ही से सबद्ध रहता है—चित्रकाव्य है। ऐसा काव्य केवल 'आलेख्य-प्रख्य' अर्थात् उत्तम काव्य की जीवरहित प्रतिकृति मात्र है। दुष्कर यमकादि युक्त छंद, तथा व्यंग्यसस्पर्शविरहित उत्प्रेक्षादि अलंकार इस काव्य के उदाहरण हैं। आनन्दवर्धन ने कहा है कि वास्तव में, यह तो काव्य ही नहीं है, काव्य का अनुकार मात्र है। (न तन्मुख्य काव्यम् । काव्यानुकारो ह्यसौ)।

यहाँ शका उठ सकती है कि इस स्थिति में काव्य का 'चित्रकाव्य' रूप कोई भेद भी हो सकता है? रसभावविरहित काव्यप्रकार ही संभव नहीं है। विश्व की किसी भी वस्तु का कवि ने वर्णन किया तो काव्याग रूप में वह किसी न किसी रस का अथवा भाव का विभाव बनती ही है। इस स्थिति में, काव्य का रसभाव-विरहित 'चित्र' भेद कैसे माना जा सकता है? इसपर आनन्दवर्धन कहते हैं—

“आप ठीक कहते हैं। वस्तुतः रसभावविरहित काव्यप्रकार संभव नहीं है। किन्तु यह भी सत्य है कि ऐसा भी देखा जाता है जब कि कवि रसभावों की विवक्षा न रखते हुए काव्यरचना करते हैं, काव्यगत शब्दों का अर्थ विवक्षासापेक्ष रहता है। अतएव, ऐसे काव्य की जहाँ कवि को ही रसाभिव्यक्ति अपेक्षित नहीं है—व्यवस्था के लिए भिन्न काव्यप्रकार मानना पड़ता है। यह तो ठीक है, कि, कवि की विवक्षा न होने पर भी वाच्यसामर्थ्य से रसादि की प्रतीति होगी। किन्तु तब रसिक को जो रसप्रतीति होती है वह इतनी दुर्बल रहती है कि उस काव्य को नीरस ही मानना पड़ता है। इस नीरस काव्य की कल्पना करके ही हम ‘चित्र’ भेद मानते हैं।”

किन्तु, रसविरहित काव्य की कल्पना करने की क्या आवश्यकता है? इस प्रश्न पर आनन्दवर्धन कहते हैं, “ऐसी कल्पना न करने से काम नहीं चलेगा। अपनी वारणी को समयित रखना जिन्हें ज्ञात ही नहीं है (विशृङ्खलगिराम), ऐसे अनेक कवियों में रसभावों की अपेक्षा ही न रखते हुए काव्यरचना करने की प्रवृत्ति नित्य देखी जाती है। अतएव, विवक्ष होकर हमें भी इस भेद की कल्पना करनी पड़ी।

हमारे मत के अनुसार ध्वनिव्यतिरिक्त काव्यप्रकार ही संभव नहीं है। जिन की प्रतिभा परिणत हो गयी है ऐसे कवियों का लेखनव्यापार रसभावनिरपेक्ष रहता ही नहीं। महाकवियों ने अपने काव्यों में दर्शाया है कि कोई भी वस्तु रसपर्यवसायी हो सकती है। और हमने भी (आनन्दवर्धन उस युग के ख्यातिप्राप्त कवि थे) अपने काव्य में यथाशक्ति दर्शाया है। इतना ही नहीं, तो चाटुवचन तथा सप्रज्ञक गाथाओं की गोष्ठियों में (कविमंडली की सभाओं में) भी व्यग्य अथवा गुणिभूत व्यग्य के अतिरिक्त काव्यप्रकार नहीं दिखायी देता। अतएव, हमारी दृष्टि में ध्वनिविरहित काव्यप्रकार ही नहीं हो सकता। काव्यरचना का अध्ययन करने वाले विद्यार्थियों की—जिनकी कि प्राथमिक अवस्था होती है—रचना को चाहे तो चित्रकाव्य कहा जा सकता है। किन्तु परिणतप्रज्ञ कवियों के सम्बन्ध में, ध्वनिकाव्य रूप एक ही काव्य-प्रकार हो सकता है।

आनन्दवर्धन ने चित्रकाव्य पर जो अभिप्राय प्रकट किया है उसे मूल ही में पढ़ना चाहिये। उसमें अधिकांश चित्रकाव्य की आलोचना ही प्रतीत होती है। चित्रकाव्य महाकवियों के काव्य का केवल ‘प्रतिबिम्बकल्प’ अथवा ‘आलेखप्रस्थ’ अनुकरण ही है। वह केवल ‘काव्यानुकार’ अथवा ‘वाग्विकल्प’ है। आनन्दवर्धन के मत में ऐसा काव्य हेय है। रसभगकारक अलंकारों का वे तिरस्कार करते हैं। रस का अवधान न रखते हुए काव्यरचना करनेवालों को वे आदर की दृष्टि से नहीं देखते। किन्तु महाकवि भी जब प्रसंगवश, केवल अलंकार के मोह के अधीन

हो गये दिखायी देते हैं, तब उन्हें बड़ा दुःख होता है। रसमय काव्यरचना की शक्ति होने पर भी उसे केवल कल्पना के विलास में जुटानेवाले और इस लालसा में रसभग की भी चिन्ता न करनेवाले कवियों से वे कहते हैं, “भाईयो, अलंकारबन्ध की शक्ति होने पर भी कुछ तो विवेक रखना चाहिये, रसाभिव्यक्ति की ओर कुछ भी ध्यान न देना ठीक नहीं।” उनका स्पष्टरूप में कथन है कि, कवि को सदा रसपरतत्र ही रहना चाहिये यह तथ्य कवियों को हृदयगम करने के लिये ही हम ग्रन्थरचना के कष्ट उठा रहे हैं, न कि, ध्वनि प्रतिपादन के अभिनिवेश से। कवियों की अज्ञता देख कर वे चिढ़ भी जाते हैं किन्तु स्वभावतः सयत् लेखक होने से वे आलोचना करने में क्रोध से भडकते नहीं। इधर अभिनवगुप्त एक प्रखर आलोचक हैं। रस-दृष्टि छोड़कर केवल शब्दार्थव्यवहार पर ही बल देनेवाले साहित्यविमर्शकों का वे कड़ा उपहास करते हैं। चित्रकाव्य को तो वे ‘अकाव्य’ ही कहते हैं। कई प्राचीन कवियों ने इस प्रकार की रचना की और अपने आपको रसिक समझनेवालों ने इसे काव्य भी मान लिया, किन्तु इसीसे विवश होकर आनन्दवर्धन को इसकी आलोचना करनी पड़ी, किन्तु वे स्पष्ट रूपमें कथन करते हैं कि हेय काव्य किस प्रकार का होता यह दर्शाने के लिये मात्र इसका निर्देश किया गया है। (कविभि र्वन्तु तत् कृतम् अतो हेयतया उपदिश्यते)।

काव्यास्वाद एक अखण्डप्रतीति है।

जैसा कि आरम्भ में बताया गया है, यहाँतक शब्दार्थ, रस तथा गुणालंकारों का विवेचन किया है। यह विवेचन अपोद्धार बुद्धि से किया गया है। वस्तुतः काव्य का आस्वाद रसिक अखण्ड बुद्धि से ही लेता है। ये रहे शब्दार्थ, ये गुणालंकार, यह रस तथा इनके मिश्रण से सिद्ध यह रहा काव्य, इसे रसिक की, अथवा काव्य-रचना के समय कवि की भी प्रतीति नहीं रहती। काव्यास्वाद लेने पर, रसिक जब उस आस्वादरूप अनुभव की दृष्टि से काव्य को देखता है तब उसे उसमें शास्त्रतः विवेच्य किन्तु प्रतीतित अभिभाज्य घटक दिखायी देते हैं। इन घटकों का स्वरूप बनाकर उनके परस्पर अन्तर्गत सबन्ध स्पष्ट करने का कार्य साहित्यशास्त्र करता है। अभिनवगुप्त ने इस सबन्ध में कहा है,— “अखण्डबुद्धिममास्वाद्य काव्यम्, अपोद्धारबुद्ध्या विभज्यते।”

प्रीति और व्युत्पत्ति

काव्य का प्रयोजन क्या है? प्रीति और व्युत्पत्ति ही रसिक के लिये काव्य प्रयोजन है। यद्यपि मम्मटाचार्य ने ‘काव्यं यशसेऽर्थकृतं’ आदि अनेक काव्य-

प्रयोजनो का निर्देश किया है तथापि उनमें से यश, प्रीति और व्युत्पत्ति ही वास्तव में काव्यप्रयोजन हैं। (हेमचन्द्र) प्रीति का अर्थ है आनन्द। यह तो 'सकल प्रयोजन मौलिभूत' प्रयोजन है। किन्तु व्युत्पत्ति क्या है और यह कैसे सिद्ध होती है यह बताना आवश्यक है। काव्य से प्राप्त होनेवाली व्युत्पत्ति पांडित्य नहीं है, अथवा व्यवहार के लिये आवश्यक चातुर्य भी नहीं है। काव्य के परिशीलन से रसिक व्युत्पन्न होता है इसका अर्थ यही है कि रसास्वाद के लिये आवश्यक रसिकप्रतिभा का विकास होता है (रसास्वादोपायस्वप्रतिभाविजृम्भारूपा व्युत्पत्तिम्-लोचन)। काव्य के परिशीलन से आनन्दलाभ तथा प्रतिभाविकारूप दोनों फल रसिक को समकाल ही प्राप्त होते हैं। ये दोनों फल वास्तव में भिन्न नहीं हैं क्योंकि इनका विषय एकही है। काव्य में रसमुख से पुरुषार्थ का दर्शन होता है। (हृदयानुप्रवेश-मुखेन चतुर्वर्गोपायव्युत्पत्तिराधेया। नैते प्रीतिव्युत्पत्ति भिन्नरूपे एव, द्वयोरप्येक-विषयत्वात्-लोचन)। यही काव्यगत 'कान्तासमिततयोपदेश' है। आनन्द तथा व्युत्पत्ति में यह आन्तरिक सबन्ध समझ लेने से ही, 'कला अथवा जीवन' के भगडे से ये प्राचीन काव्यसमीक्षक दूर रहे।

उपसंहार

आनन्दवर्धन ने विवेचनपूर्वक की हुई काव्यागो की पुनर्व्यवस्था और काव्य-प्रकारों को समक्ष रखते हुए लिखा गया ग्रन्थ ही मम्मटाचार्य का 'काव्यप्रकाश' है। यह तो स्पष्ट ही है कि काव्यप्रकाश की रचना में मम्मट ने आनन्दवर्धन तथा अभिनवगुप्तकृत विवेचन का ध्यान रखा था। मम्मट ने आनन्दवर्धनकृत काव्याग व्यवस्था का अनुसरण तो किया ही, और भी जहाँ तक हो सके इसे ध्वन्यालोक तथा अभिनवगुप्त के ही शब्दों में प्रस्तुत किया। काव्यप्रकाश के अध्ययन में हमें आनन्दवर्धन और अभिनवगुप्त के शब्दों का स्मरण होता है, और ध्वन्यालोक तथा लोचन पढ़ते समय स्थानस्थान पर मम्मट का स्मरण होता है।

काव्यप्रकाश के आजतक कई संस्करण निकल चुके हैं, किन्तु ध्वन्यालोक लोचन तथा अभिनवभारती के साथ इसमें तुलना की गयी है ऐसा एक संस्करण निकलना आवश्यक है। मारिक्वचन्द्रने अपनी सकेत टीका में इस दृष्टि से प्रयास किया है। किन्तु वह अब बहुत पुराना हो गया है। इस प्रकार संस्करण यदि प्रकाशित हुआ तो, ध्वनिमत का संक्षेप मम्मट ने किस प्रकार किया यह स्पष्ट होगा। काव्यप्रकाश का अध्ययन करते समय, तद्गत युक्तियों का स्वरूप जब ध्वन्यालोक आदि ग्रन्थों में किये गये विवेचन से स्पष्ट होता है तभी काव्यप्रकाश का अनन्यसाधारण महत्त्व ध्यान में आता है।

गुणालकार

काव्यप्रकाश के प्रथम छ उल्लासो मे जितने विषय आये है उनका विवेचन यहाँतक किया गया है । इस विवेचन मे आनन्दवर्धन और अभिनवगुप्त के ग्रन्थो का भरसक उपयोग किया गया है । साहित्यशास्त्र के अभ्यासको को इस विवेचन का प्रस्तावना के समान उपयोग होगा । साहित्यशास्त्र की इस प्रस्तावना की समाप्ति हम लोचन के मंगलश्लोक ही से करें, जिससे इस प्रस्तावना की समाप्ति तथा साहित्यशास्त्र का आकरग्रन्थ ध्वन्यालोक के अध्ययन का आरम्भ एकसाथ ही होगा—

अपूर्वं यद्वस्तु प्रथयति विना कारणकला
जगद्प्रावप्रस्थ निजरसभरात् सारयति च ।
क्रमात्प्रस्थोपाख्यात्प्रसरसुभग भासयति यत्
सरस्वत्यास्तत्त्व कविसहृदयाख्य विजयते ॥

किन्तु काव्यशोभाकरत्व की दृष्टि से सभी काव्यांग एक ही होने पर भी, दण्डी का मन्तव्य है कि कोई धर्म मार्गविशेष के असाधारण धर्म होते हैं और, कोई धर्म सभी मार्गों के साधारण धर्म होते हैं।

पूर्व मार्गविभागार्थमुक्ता कश्चिदलक्रिया ।

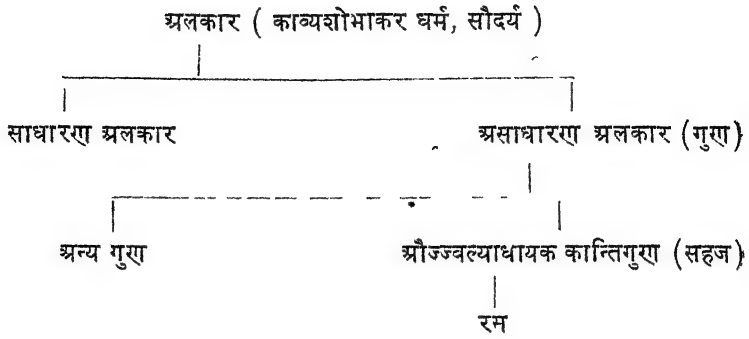
साधारणमलकारजातमत्र विविच्यते ॥

इस प्रकार उन्होंने काव्यादर्श के द्वितीय परिच्छेद में कहा है। अर्थात् उनके मत में कोई अलकृतियाँ सभी मार्गों के लिये साधारण होती हैं और कोई अलकृतियाँ मार्ग मार्ग के लिये विशिष्ट होती हैं। यह असाधारण अलकार अर्थात् काव्यशोभाकर धर्म ही गुण है। दण्डी ने इस प्रकार काव्यशोभाकर धर्मों में साधारण तथा असाधारण रूप में भेद करते हुए, उस से अलकार तथा गुणों का विवेक सिद्ध किया।

किन्तु केवल इसीसे, गुणों का निश्चित स्वरूप स्पष्ट नहीं हुआ। यह कार्य वामन ने किया। वामन ने देखा कि काव्यबोध के कोई नित्य विशेष होते हैं। काव्य-सौंदर्य का निर्माण ही मूलतः उन विशेषों पर अवलंबित रहता है। प्रत्युत कोई धर्म शोभावर्धक होते हैं। वैसे ही पूर्वोक्त धर्म नित्य होते हैं और दूसरे अनित्य हैं। इनमें से नित्य धर्म ही गुण हैं एवं अनित्य धर्म अलकार हैं। वामन के मतानुसार रीति का स्वरूप नित्यगुणात्मक होने से, गुण और रीति अभिन्न हैं।

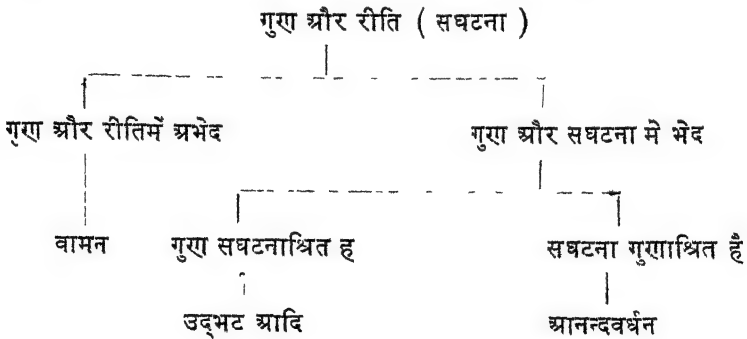
वामन और उद्भट समसामयिक ग्रन्थकर्ता थे। उनके विचारों में एक महत्त्वपूर्ण भेद है जिसका कि यहाँ ध्यान रखना आवश्यक है। वामन गुणों को नित्य मानते हुए उन्हें काव्यशोभा के कारक धर्म बताते हैं। अलकारों को वे कारक धर्म नहीं मानते अपितु शोभावर्धक धर्म कहते हैं। प्रत्युत उद्भट गुण तथा अलकार दोनों को नित्य मानते हैं, एवं दोनों को कारकधर्म ही स्वीकार करते हैं।

वामन ने गुणविवेचन एक विशिष्ट क्रम से किया है। ओजस् — प्रसाद — श्लेष — समता — समाधि — माधुर्य — सौकुमार्य — उदारता — अर्थव्यक्ति — कान्ति इस क्रम से उनका विवेचन है। ओज का अर्थ है प्रौढी। वामन कृत विवेचन का आरंभ कविप्रौढोक्ति से है तथा कान्ति अर्थात् रसवत्ता से उसकी समाप्ति है। कवि की प्रौढोक्ति में अभिप्राय होता है (ओजस्); शब्दों की रचना विवक्षित अर्थ (अभिप्राय) में समुचित होती है (प्रसाद), वर्णित घटना में क्रम, वैदग्ध्य, अनुल्बणता तथा उपपत्ति होती है (श्लेष), उसमें कही भी विषमता अथवा क्रम भेद नहीं रहता (समता), कवि के काव्य में अर्थ नवीन हो सकता है अथवा



ध्वनि के पूर्व हुए इस विकास का पर्यवसान तथा पुनर्व्यवस्था ध्वन्यालोक में किस प्रकार की गयी है इसे देखना आवश्यक है, अन्यथा विकास का यह इतिहास पूर्ण नहीं हो सकता। ध्वन्यालोक के तृतीय उद्योत में गुण, सघटना, तथा रस में अन्योन्यसंबन्ध प्रस्थापित करते हुए यह विषय आया है। वह संक्षेप में इस प्रकार है —

रीति और गुणात्मता में वामन ने अभेद माना है, क्योंकि उनके विचार से गुण रीति का निरन्तर धर्म है। उद्भट आदि ने गुणों को सघटनापर आश्रित मानते हुए सघटना एवं गुणों में भेद की कल्पना की एवं माना कि सघटना गुणों का आश्रय है। किन्तु आनन्दवर्धन ने सिद्ध किया कि गुण वस्तुतः रसधर्म है। इस कारण, गुण सघटनापर आश्रित नहीं हैं, प्रत्युत सघटना ही गुणों पर आश्रित है। यह तीन मत अलेखरूप में इस प्रकार बताये जा सकते हैं —



इस का अर्थ है, गुण रस के धर्म हैं। रस गुणी है, माधुर्य आदि उसके गुण हैं। सघटना अर्थात् रीति इन गुणों के आश्रय से रहती हुई रस को अभिव्यक्त करती है। गुण काव्यशोभा के कारक हेतु नहीं हैं अपितु वे रस के अभिव्यजक

उपाय है। अतएव रस के अभिव्यजक होने से ही काव्य में अलंकार, रीति एवं वृत्ति को स्थान है। इस प्रकार रसवत्-कान्तिगुण-रस का इतिहास है।

अध्याय ३ पृष्ठ ७१ पक्ति २४-२७

(सदर्भ—भामह २।८५ इस कारिका का अभिनवगुप्त ने आधार लिया है तथा भामहकृत शब्दचारुत्व के विवेचन का पृष्ठगत रसानुगामित्व स्पष्ट किया है। इसके मूल उद्धरण—)

(क) यथारस ये भावा विभावानुभावव्यभिचारिण, तेषा योऽर्थं, त स्थायिभावरसीकरणात्मक प्रयोजनान्तरगतानि प्राप्तानि यदभिधाव्यापारोपसक्राता उद्यानादयोऽर्था तद्रसविशेषविभावादिभाव प्रतिपद्यन्ते तानि लक्षणानि इति सामान्यलक्षणम्। अत एव भट्ट नायकेनाऽपि अभिधाव्यापारप्रधान काव्यमित्युक्तम्।.. व्यापारप्राधान्ये काव्यगीर्भवेदिति।—” सैषा सर्वत्र वक्रोक्ति-रनयाऽर्थो विभाव्यते ॥ इति ॥

(ख) ध्वन्यालोक के तृतीय उद्योत में आनन्दवर्धन का वचन है—“शब्द-विशेषाणां च अन्यत्र चारुत्व यद्विभागो नोपदर्शित तदपि तेषा व्यजकत्वेनैव अवस्थितम् इत्येव मन्तव्यम्।” इस पर अभिनवगुप्त कहते हैं—“अन्यत्र भामहविवरणे। विभागेनेति स्त्रक्चन्दनादय शब्दा शृंगारे चारव बीभत्से तु अचारव इति रसकृत एव विभाग।” अभिनव भारती अ १६

अध्याय ४ पृष्ठ ९३ टिप्पणी क्र २३

काव्य प्रत्यक्ष से सबन्धित विवेचन पृष्ठ १२२ से १२५ में आया है।

अध्याय ६ पृष्ठ १३२ पक्ति ५-६

मम्मट को काव्यात्मता से रस ही अपेक्षित है इसके निर्देशक कुछ उद्धरण—

(१) मुख्यार्थहृतिर्दोषो रसश्च मुख्यस्तदाश्रयाद्वाच्य ।

उभयोपयोगिन स्यु शब्दाद्यास्तेन तेष्वपि स ।

(२) ये रसस्यागिनो धर्मा शौर्यादय इवात्मन ।

उत्कर्षहेतवस्ते स्युरचलस्थितयो गुणा ॥

उपकुर्वन्ति त सन्त येऽगद्वारेण जातुचित् ।

हारादिवदलकारास्तेऽनुप्रासोपमादय ॥

अध्याय १५ पृष्ठ (१६८)

रुद्रटकृत रसविवेचन

रुद्रट के अनन्तर रुद्रट ने रस पर लिखा है। रसप्रक्रिया के इतिहास में

रुद्रट के विवेचनान्तर्गत दो बातों पर ध्यान देना आवश्यक है। रुद्रट का कथन है “रसनाद्रसत्वमेषा मधुरादीनामिवोक्तमाचार्यै ।” उनका विचार है कि रति आदि भावों के समान निर्वेद आदि भी रसनाव्यापार के अर्थात् रस्यमानता के विषय होते हैं अतएव वे भी रस हैं। यह विचार हमें अभिनवगुप्त के अत्यन्त निकट पहुँचाता है। अभिनवगुप्त का कथन है कि रस्यमानता अर्थात् चर्व्यमागता ही रस का प्राण है। यह भी असंभव नहीं कि अभिनवगुप्त की सामान्यरस और विशेषरस की उपपत्ति रुद्रट से सबधित हो। संभव है कि अभिनवगुप्त ने रुद्रट से और भी एक बात ली हो। शान्त रस की विवेचना में शान्त का स्थायी क्या है इस विषय में अभिनवगुप्त कहते हैं—‘कस्तर्हि अत्र स्थायी ? उच्यते, इह तत्त्वज्ञानमेव तावन्मोक्षसाधनम् इति तस्यैव मोक्षे स्थायिता युक्ता। तत्त्वज्ञानं च आत्मज्ञानमेव ।” रुद्रट का भी शान्त के सबन्ध में यही विचार है। वे कहते हैं —

सम्यग्ज्ञानप्रकृति शान्तो विगतेच्छनायको भवति ।

सम्यग्ज्ञान विषये तमसो रागस्य चापगमात् ॥

इस पर नामिसाधु लिखते हैं—‘समग्ज्ञान स्थायिभावः ।

● ● ●

सूचि

(अ)	
अकाव्य - ३७३.	अनुभाव - २७, ४६, २१७, २२१, २२७,
अखण्डता - ११६	२२६, २३४, २३८, २४०, २४१,
अखण्डप्रतीति - ३२३, ३७३.	२४२, २४३, २४४, २४८, २५२,
अखण्डबुद्धि - १६२, १६३	२५४, २५७, २५८, २५९, २६०,
अखडार्थ - १६१, १६२, १६३.	२६१, २६२, २६४, २६५, २६६,
अखडार्थवाद - १६१, १६६, १८७.	२६७, २६८, २६९, २७३, २७४,
अखडानुभव - ११६	२७६, २८१, २८३, २८६, ३०५,
अग्निपुराण - २६.	३०७, ३०८, ३१०, ३१६, ३२०,
अग्राभ्यता - ८०, ८१, ८६	३२१, ३२५, ३३१, ३४३, ३४८.
अच्युतोत्तर - ६०.	अनुमान - ६१, ६२, ६३, ६४, १००,
अतिशय - ५४	१२०, २७३, २७४, २६४, ३५५,
अतिशयोक्ति - ४३, ५४, ७१	३६१
अद्वैतसिद्धि - १३७.	अनुमानवाद - १२०, २८८ (अनुमिति-
अध्यात्मशास्त्र - ६१	वाद)
अध्यास - १००, १६६, १७०.	अनुमापक - २१७.
अनवस्था - १६४, ३६१.	अनुमितिर्लिंग - ३२०
अनाकुल - ६६.	अनुवाद - ६३.
अनिबद्ध - ६३	अनुवशालोक - २६०
अनिर्वाच्य - ३५५	अनुव्यवसाय - ३१, १६५, २८०,
अनुकरण - ३१, २२०, २७३, २७४,	२८२, २८३.
२७६, २७७, २७८, २७९, २८०,	अनुसरण - २८४.
२८२, २८३, २८४, ३४८	अनुसंधान - २७८.
अनुकीर्तन - ३५, २८२	अनुस्वान - २२०
अनुकृतिवाद - ३३४.	अनेकास्यात - १५५
अनुप्रवेश - २८२, २८३, २८८, ३१६,	अनौचित्य - ११३, ३६६.
३२१, ३२३.	अन्यसारस्वत - ८६
	अन्वयव्यतिरेक - १६, ७६, २०१.

✱✱✱✱✱✱✱✱✱✱✱✱✱ भा र ती य सा हि त्य शा स्त्र

अन्विताभिधान — १६०, १६१, १६२,
१६६, १६७, २३८, २४८, ३५७

अन्विताभिधानवादी — १०२, १२०,
३५८, ३६१

अपक्वयोगी — ३०६

अपभ्रंश — ६३

अपरिमितप्रमातृत्व — ३११

अपोद्धार — ५८, ३३६, ३७३

अप्पय दीक्षित — १३६, १४७

अप्रधानता — ३०३, ३०५

अभाववादी — ३५६

अभिधा — ५४, ११८, १२४, १३०,
१५२, १५८, १६५, १६६, १६८,
१७५, १७६, १७७, १८१, १८२,
१८२, १८३, १८४, १८७, १८८,
१८९, २०१, २०२, २०३, २०६,
२०८, २२०, २८८, २८९, २८३,
२८५, ३५५, ३५८, ३६०, ३६१

अभिधान — ५४, ५५, ६५, १०१, १५५,
२६६, २७३.

अभिधानकोष — ४, ५

अभिधायकत्व — २६१

अभिधामूलध्वनि — १७६

अभिधामूलव्यञ्जना — १७५, १७६,
१८८, १८९, २००, २०१, २०४,
२०७, २०८, ३५५

अभिधावादी — ३६१

अभिधावृत्तिमातृका — ३, १२०, १५८,
१६१, १६६, १७५, १७६, १८६,
३५४

अभिधाव्यापार — ४६, ५०, ५५, १०१

अभिधेय — ५४, ५५, ६६, २६८

अभिनय — २७, ३२, ३३, ३६, ३७,
३८, ७०, ७३, ७६, ८६, ८७, ८८,
२४४, २४६, २४८, २४९, २५१,
२५२, २५४, २५८, २६०, २६४,
२६६, २७४, २८२, २८४, २८२,
३२८, ३४६, ३७६

अभिनवकाव्यप्रकाश — २३.

अभिनवगुप्त — ३, ६, १०, ११, १८,
२०, २३, २४, ३०, ३२, ३६,
३७, ३८, ४०, ४१, ४२, ४३,
४७, ४८, ४९, ५०, ५२, ५४,
५५, ५६, ५७, ५८, ५९, ६७,
७१, ७७, ८६, ८७, ८८, १०१,
१०६, ११६, ११७, ११८, १२०,
१२१, १२६, १२७, १३२, १३८,
१३९, १४०, १४५, १८३, १८५,
२०८, २०९, २१४, २१७, २१९,
२२२, २३५, २३६, २३७, २४०,
२४३, २४४, २४५, २४६, २४८,
२५१, २५५, २५६, २५७, २६१,
२६२, २६४, २६६, २६७, २६८,
२७०, २७२, २७३, २७६, २८०,
२८२, २८४, २८८, २८९, २९४,
२९५, २९६, २९७, २९८, २९९,
३०३, ३०६, ३०८, ३१०, ३१२,
३१७, ३२६, ३२८, ३२९, ३३०,
३३२, ३३३, ३३४, ३३५, ३३६,
३३७, ३३८, ३३९, ३४०, ३४१,
३४२, ३४४, ३४५, ३४६, ३४७,
३४८, ३४९, ३५०, ३५१, ३५२,
३५५, ३५६, ३५७, ३६०, ३६२,
३७३, ३७४, ३७५, ३७७, ३८१,
३८२.

अभिनवभारती—३४, ३८, ४७, ४९,
५१, ५४, ५७, ५८, ५९, १२०,
१३५, २४५, २४८, २५०, २५३,
२५७, २६१, २६२, २६८, २७२,
२८०, २८८, ३५०, ३५१, ३५४,
३७४, ३७६, ३८१

अभिनीतता—६७

अभिनेयार्थ—६९, ७०

अभिप्राय—२८७, ३२२

अभिहितान्वयवाद—१५९, १६०, १६२,
१६४, १८६

अभिव्यक्तिवाद—२३, २९४, २९५,
३३८, ३३९, ३४०

अभेदप्रतीति—१००

अमर—२३२, २६१

अमुख्यवृत्ति—१०१, १०२, १०४,
११७, ११९, १८८

अयुक्तिमत—६६

अरोचकी—१०८, १०९.

अर्थक्रियाकारिता—३१३.

अर्थगुण—५५, १०९, ३०९

अर्थप्रतीति—३६०

अर्थवक्रता—६६, १२०

अर्थवत्—६६

अर्थवाद—४८, ४९, ३२३

अर्थव्यक्ति—१०९

अर्थव्यापार—५४

अर्थव्युत्पत्ति—८८, ९१, ९६, ९९

अर्थशक्तिमूलध्वनि—२२२, २२६, २३५

अर्थशास्त्र—४७

अर्थसंस्कार—७१, ९४, ९९, ११५

अर्थसिद्धि—९३

अर्थापत्ति—५४, ३५५, ३५६

अलकार—१, २, ३, ६, ७, ८, ११,
१२, १७, २३, २७, ३७, ३९,
४०, ४१, ४२, ४४, ५२, ५४, ५५,
५६, ५७, ५८, ६०, ६१, ६५, ६६,
६९, ७३, ७४, ७५, ८१, ८४, ८६,
८८, ९७, ९८, ९९, १०१, १०५,
१०६, १०७, ११३, ११५, ११६,
११८, १२०, १२३, १२४, १२८,
१३५, १५१, २१३, २८७, ३५३,
३५६, ३६४, ३६५, ३६६, ३६८,
३६९, ३७६, ३७७, ३८०, ३८१

अलकारचक्र—६०, ६१

अलकारदोष—९८

अलकारध्वनि—२१७, २१८, २१९,
२२४, २२५.

अलकारवत्—९६

अलकारसर्वस्व—२

अलकारसंप्रदाय—६७, ७३.

अलकृति—७, ९६

अलौकिक—३१३, ३१५, ३३०.

अलौकिक प्रत्यक्ष—३१८, ३१९, ३२३.

अलौकिक व्यंग्य—२१४, २१७

अलौकिक सनिकर्ष—३१८

अवगमनशक्ति—२७४, ३५८, ३५९

अवन्तिसुदरी—१२८

अवलोक—१२०, ३५८

अवहित्य—२२१ .

अवाचक—९६

अविचारितरमणीय—१०४, १०५, १२२

अविद्या—१६३.

अविवक्षितवाच्य—२२२

अष्टाध्यायी—२६, ४४, ८९, ११६

असलक्ष्यक्रमध्वनि - २१६, २२०, २२१,
२२२, २२७, २३४, २४२, २८४,
३२५, ३४०, ३४२, ३६४

(आ)

आकाक्षा - १५६, १५७, १५८, १५९,
१६२
आख्यायिका - ६३, ६५, ७९, १०८
आगिक - २७, ४०
आचार्य - ६०
आतानुप्रवेश - २६६
आथर्वणवेद - ४८
आदिकवि - २११
आनद - ३३३
आनदमदाकिनी - १३८
आनदवर्धन - ३, ६, १०, २०, २४,
५०, ६७, ७१, ७३, १०२, १०४
१०५, ११३, ११५, ११६, ११७,
११९, १२०, १२४, १२५, १२६,
१३२, १३८, १४४, १४५, १४६,
१४८, १५८, २१४, २१६, २२२,
२२६, २३२, २३५, २३७, २६६,
२६७, २६८, २८४, २८६, २८७,
२८८, २८९, २९४, ३२५, ३४०,
३५४, ३५७, ३५८, ३६०, ३६१,
३६२, ३६४, ३६५, ३६६, ३६८,
३६९, ३७१, ३७२, ३७३, ३७४,
३७५, ३७६, ३८०, ३८१.

आनदवाद - २३, ३३७
आन्वीक्षिकी - २
आप्तोपदेशसिद्ध - २४६
आभास - ६३.
आम्नपाक - १११

आरभटी - २७, ३०, ७८.

आरोपित - १८२

आर्थी भावना - २६१, ३६२

आर्थी व्यजना - २०४, २०५, २०८.

अलिखप्रस्थ - ३५०, ३७१, ३७२

आलोचना - ३५६

आशी - ६१, ७४

आश्रयाश्रयिभाव - १६०

आष्टीकर - ११६

आस्थाबध - ३०२.

आस्वाद - ७८, ११४, ११८, २४८,
२५६, २६७, २८१, २८३, २९४,
३६८, ३७७, ३८८, ३५६

आस्वाद्यता - २६६, २७३, ३३०,
३३१, ३४१, ३४२, ३४३

आहार्य - २७, ४०, ९८.

आक्षेप - ५३.

(इ)

इतरेतराश्रय - ३४६

इतिकर्तव्यता - २५१, २५२, २९१,
२९२, ३७२

इतिहास - ६५

इन्दुराज - २४१.

(ई)

ईहामृग - २६७

(उ)

उक्तिविशेष - ३६६

उक्तिवैचित्र्य - ५०, ८१, १०१, ३७६

उचितानुचितविवेक - ३६८.

उत्कशिकाप्राय - ६५, १०७.

उत्तररामचरित - १६६, ३०१, ३४४.

उत्पत्तिवाद - २६४

उत्पाद्योत्पादक भाव - २७२, ३४६

उत्सृष्टिकाक - २६७

उदात्त - ५४

उद्भट - २, ६, ६१, ६५, ६६, ६७,

६८, ७३, १०१, १०३, १०४,

१०५, ११७, ११९, १२२, १२३,

१४५, २४४, २६१, २६२, २६४,

२६५, २६६, २६७, २६८, २६९,

३५४, ३७७, ३७८, ३८०, ३८१.

उद्यानगमन - १४, १५

उद्योत - २०८

उपचय - २६३, २७२, ३०२

उपचयवाद - ३३७, ३३९, ३४०

उपचिति - २६९

उपनागरका - २९१

उपाधि - १७१, १७२

उपाधिवादी - १७१

उपाय - ३१६

उभयशक्तिमूल - २२२, २२६, २३५.

(ऊ)

ऊर्ध्वग - ३६

ऊर्जस्वी - २६२, २६३, २६४, २६५

(ऋ)

ऋग्वेद - ४५, ४८

(ए)

एकघनसविद् - ३११, ३३४

एकव प्याला - २५६.

एकतिङ्वाक्य - १५४, १५५.

एकावलि - १३६

(ओ)

ओजस् (गुण) - ५८, ६५, ११८,

३६५.

(औ)

औचित्य - २, २४, ५६, ६४, ७७,

९२, ११२, १२७, १२८, २४८,

२८५, २८६, ३०७, ३५३, ३६६,

३६९.

औचित्यविचार - ११७, १२०

औचित्यविचारचर्चा - २, ३, १२०

औद्भट - १०५, १२२

(क)

कथा - ६३, ६४, ७९, १०८

कपित्थपाक - ७०

कप्फिगाम्युदय - १९३

कला - १२, १४, १५, १६, ९५

कलापरिच्छेद - ८३

कलासग्रहकारिका - ८३

कल्पितोपमा - १०७

कविकर्म - ५४, ५५, १२१

कविरहस्य - १२१

कविव्यापार - ५५, ५६, १२८, १२९.

कविशिक्षा - १२,

करणाश - २९२, २९६, २९७

करुणध्वनि - २३२

कर्तव्योन्मुखता - ३२२

कविप्रौढोक्ति - ३७९

कविरसिकसवाद - ३५०.

काकु - २०५

कारण - २५, २७, ६७, ६८, ११५,

१३३, २१४

कान्तासमितयोग - ३७४

कान्तासमितोपदेश - ११३

कान्ति - ६६, ६८, १०८, १११, ११५.

कान्तिगुण - ३७७.

- कामधेनु—५, १०६
 कामसूत्र—४, ५, १३, १५, १६, ८२
 कारकहेतु—३०६
 कारयित्री—३६२
 कालिदास—६, ५८, ८१, ६६, ६७,
 ६६, १०६, ११०, १२३, १७४,
 २१२, २२१, २२५, २३२, २५७,
 २६१, २८७, ३०१, ३०२, ३१७,
 ३६७
 काव्यकौतुक—७८, १२०, २७६, २८०.
 काव्यगोष्ठी—१४, १५, १६, १७,
 ८२, ८३, ८४
 काव्यदोष—३६६
 काव्यन्याय—२, ८७, ६०, ६२, ६३,
 ६४, १०४
 काव्यपाक—६०, १२८, ३३१
 काव्यपुरुष—१२१
 काव्यप्रकाश—२, १८, २५, ६६, ११७,
 १२०, १३१, १३२, १३३, १३५,
 १३६, १४०, १४६, १५८, १५६,
 १७५, १८४, १८६, १६१, १६७,
 २०५, २२५, २२६, ३५४, ३५६,
 ३५८, ३७४, ३७६
 काव्यप्रत्यक्ष—६२, १२२, १२४
 काव्यप्रस्थान—११६
 काव्यबध—४१, ७७, १०६, २६४
 काव्यमातृका—३४५
 काव्यमार्ग—८४, १०३
 काव्यमीमांसा—२, १२, १६, १७, ६०,
 १०४, १०६, १२०, १२१, १२२,
 १२३, १५३, १५४.
 काव्यरस—३५३
 काव्यलक्षण—३, ४, ५, ६, ८, ४१,
 ४४, ६०, ६५, ७५, १४३, १४४
 काव्यव्यापार—२६१
 काव्यशब्दसाधुत्व—८७, ८८
 काव्यशरीर—५६
 काव्यशोभा—७, ८, ६, १०, १०६,
 ११७
 काव्यसमस्या—१४, १५, १६
 काव्यादर्श—१, ३, १६, ४१, ६०,
 ६३, ६६, ८०, ८३, २६४, ३७८
 काव्यानुसासन—२, १३५, १८१
 काव्यालकार—१ (भा), २ (ह), ३,
 ४, (भा), ५, ६, ८, ११, १२, ४०,
 ४१, ४४, ५१, ६३, ६५, ७७, ८३,
 (भा), ११२ (ह), ११५, ११६,
 (ह), १४४
 काव्यालकारसारसंग्रह—२, १०१, १०३,
 २६४, २६७
 काव्यालकार सूत्रवृत्ति—२, २२, १०३,
 १११.
 कुमारिल—१२४, १५८, १६०, १८०
 कुन्तक—३, ११, २१, ११७, १२०,
 १२१, १२६, १२७, १२८, १२६,
 १४५, १४८, १६८, ३६५
 कुमारसंभव—७२, ६२, ६६, ६७,
 १०३, २५७, २६०, ३१७
 कुमारस्वामी—११
 कुवलयानन्द—१३६
 केवलानन्दवाद—३४०
 कैशिकी—२७, २८, ३०, ७८
 क्रिया—४, ५, ६, १२, ७५
 क्रियाकल्प—४, ५, ६, १२, ७५, १४३.

क्रियाविधि - ५, १७, ८६.

(ख)

खण्डकथा - ६३

खडकाव्य - ६३

(ग)

गडकरी - २५६

गम्यगमक भाव - २७३, २७४, २७५

गर्हणा - ५३.

गाथा कवि - २६१

ग्राम्य (ग्राम्यता) - ८०, ८१, ८२,

११३

गुण - १, ७, ६, २३, २७, ३७, ३६,

४१, ५४, ५५, ५६, ५७, ६०, ६६,

८६, १०४, १०५, १०६, १०७,

११०, ११२, ११५, ११७, ११६,

१२१, १५१, १५८, ३५६, ३६४,

३६५, ३७८, ३८०

गुणालकार - २८१, २६२, २६५,

३६४, ३७३, ३७६, ३७६

गुणातिपात - ५३

गुणातिहाय - ७१.

गुणानुवादा - ४३, ५६

गुणालकारविवेक - १११, ११५, १२८

गुणीभूत व्यग्र्य - ३७०, ३७२

गोष्ठी समवाय - ८२

गोपेद्र भूपाळ - ५

गौणवृत्ति (गुणवृत्ति) - १००, १०१,

१०४, ११७

गौड, गौडी - ७८, ६५, ११२ १५३

(घ)

घटानिबधन - १४, १५, १७

(च)

चतुर्वर्ग - ६६, ११३, ११४, २६७

चमत्कार - १३६, १३८, २८३, २६७,

३०१, ३०२, ३०३, ३०६, ३२६

चम्पू - ५६, ६३

चर्वणा - ११८, २१७, २३७, २४१,

२६१, २६४, २६६, २६७, ३०७,

३०८, ३०९, ३१०, ३११, ३१६,

३२२, ३२३, ३२८, ३३०, ३३२,

३३३, ३३४, ३३५, ३३६, ३३८,

३४१, ३४२, ३५०.

चर्वणावाद - ३४१

चर्व्यमाणाता - ३०२

चद्रालोक - ४१.

चाकलदार - ४.

चारुत्व प्रतीति - ३५४.

चित्र - ३७२.

चित्रकाव्य - ३७०, ३७२.

चित्रमीमांसा - १३६

चित्रातुरगन्याय - २७५, २८०.

चित्रायोग - १६

चूर्ण - ६५, १०७

(छ)

छन्द - ४, ५, ६५

(ज)

जगन्नाथ - ११६, १३१, १३४, १३६,

१४०, १४१, १४४, १४६, १४७

१७२, १८४, २०१, २१२, २२१,

२२२, ३४०

जयदेव - ४१, १३६

जयमगला - ५, १३, ८२

जयरथ - ११६, ३५३, ३५४, ३५६.

जयापीड - १०३

जाति - ३१७

जातिलक्षणप्रायासति - ३१८

जातिवादी - १७१, १७३

जात्यादिवाद - ८६, १७३.

जैमिनि - ४५, १५६, ३४५.

(ऋ)

भटिति प्रत्यय - २१६, ३२५, ३२६,
३५८.

(ङ)

डिम - ३०, २६७.

डे - २१, २२, ६७, १११, ११६
१३२.

(त)

तत्त्वदर्शन - ६२.

तत्त्वार्थदर्शिनी - ३२५

तदितरव्यावृत्ति - १७३

तन्त्रवार्तिक - ४६

तरुणवाचस्पति - ५

तर्क - ६१, ६२, ११८

तत्र - २६१

तन्मयीभवन - २८३, ३२४, ३२५,
३२८

तार्किक - ८७, ६१, ६२, १००

ताताचार्य - ५४, ७१

तादात्म्य - १०१, १२३, १२४, १६६

तापसवत्सराज - ३६, २८६

तात्पर्य - १५६, २८४, ३६०, ३६१,
३६२

तात्पर्यवाद - ३५८, ३५९, ३६०,

तात्पर्यवादी - १०२, १२०, १६०, १८७

तात्पर्यवृत्ति - १५८, १५९, १६०, १६४,
२०४, ३५४ ३६१,

तात्पर्यार्थ - १५६, १६०, १६१

तात्पर्यशक्ति - ३५८, ३५९

त्रयी - २

(द)

दण्ढनीति - २

दण्डी - १, २, ३, ५, ६, ७, ८, १६,
२१, २४, ४१, ४३, ५७, ५९, ६०,
६१, ६२, ६३, ६५, ६६, ६७, ६८,
६९, ७३, ७६, ७७, ७९, ८०, ८१,
८२, ८३, ८४, ८६, ८४, ८६,
१००, १०३, १०४, १०६, १०८,
११०, ११४, ११५, ११६, १२६,
१४३, १४४, १४५, २६२, २६३,
२६४, २६५, २६८, २६९, ३४०,
३७७, ३७८

दशरूप - ४१, ६६, ६८, ७४, १०८,
१२०, २८३, ३४६, ३४७, ३५८

दशरूपाध्याय - २६७

दीपिका - १७६

दीप्तरस - ११२

दीप्ति - ११८, ११९

दीर्घग्रभिधा - ३५७, ३५८

दीर्घग्रभिधावादी - १०२

दीक्षित आनद प्रकाश - ३५६

द्रुति - ११८, ११९, २६३.

द्रुहिण - २४५

द्रुतकाव्य - ६६

द्रुतवाक्य - ३६

देशकालविशेषावेश - ३०३, ३०४

देशमुख मा गो. - २१

दृश्यकाव्य - २६७

घोष - २७, ६०, ६६, ८६, १०६,
११३, १५८.

द्राक्षापाक - ७०.

(न)

(ધ) ,

धनजय-४१, ११७, १२०, ३५८

घनिक - ४१, ७४, १२०, ३५८, ३६०,
३६१

धर्ममुख (विवेचन) - १४५

धर्मी - ३३, २४६, २४६, ३७६

धारणा - १६

धरुवा - २८०

ध्वनन - २६६

ध्वननव्यापार - ११६

ध्वनि - २, २४, १०४, ११६, ११७,
११८, ११९, १२०, १६८, १८४,
१८७, १८८, २१०, २११, २१४,
२८९, २९७, ३४०, ३४३, ३५४,
३५५, ३५६, ३५७, ३५८, ३६०,
३६०

ध्वनिकार - ८७, १११, १२०, १२१,
१८८, २११, २१२, २१६, २३६,
२४०, २८४, २८५, २८८, २९६,
३४०, ३५४, ३५६

ध्वनिकारिका - ११६, २३७, २६५

ध्वनिकाव्य-२१४, ३५७, ३७०, ३७२

ध्वनिभेद - २२२, २२३

ध्वनिमत - ३७४

ध्वनिवादी - ३५६

ध्वनिविरोधक-११६, ३६१, ३६२

ध्वनिसप्रदाय - ७३

ध्वन्यालोक - २, ३, ४, ६, ५०, ६०,
१०४, १११, ११३, ११६, ११६,
१३५, १४५, १४६, १४७, २१४,
२२५, २२७, २३६, ३३१, ३५४,
३५८, ३६०, ३६४, ३७४, ३७५,
३७६, ३८०, ३८१.

नागरक-१३, १४, १५, १६, १७, १८,
८२, ८३, ८४

नागरक गोष्ठी - ८३.

नागरकाधिकरण - ८३

नागेश - २०८, २१०

नागेशभट्ट - १५२, १५३, १६८, १६९,
१७४, १८७, १८८

नाटक- ६३, ७६, ७९, २३४, २६७

नामिसाधु - ११५, ३७६, ३८२

नारायण - १३४, १३८, २६१

नाट्य - २६, ३२, ३३, ६४, ६५, ७०.
 ७३, ८६, ८८, १०४, १०५, १०८,
 २४६, २४७, २४८, २४९, २५०,
 २५२, २५६, २६०, २६१, २७६,
 २८०, २८१, ३४३, ३४५, ३७५

नाट्यदर्पण - १३६, ३०२, ३३७, ३४१

नाट्यधर्म - २५६

नाट्यधर्मी - ३३, ३४, ३५, ३६, ३७,
३८, ३९, ७२, ७८, ९८, २४८,
२५०, २५१, २५२, ३७६.

नाट्यप्रत्यक्ष - २८१

नाट्यभाव—२३६, २५४, २५७, २५८,
२७०, २८१.

नाट्यरस- २४६, २५३ २५६,

नाट्यवेदविवृति - २६१

नाट्यवेद - ३०

नाट्यशास्त्र - द, ११, १२, १६, २६,
३४, ३६, ४०, ४१, ४४, ४५, ४८,
४७, ५०, ५१, ५२, ५८, ५९, ६०,
६४, ६५, ६६, ६८, ६९, ७३, ७४,
७५, ७७, १०३, १०६, १२० १४३,
२३६, २४५, २४६, २५३, २६१
२६७, २७०, २८०

नाट्यसंघि - २७.

(प)

नाट्यसूकेत - २५१

पञ्चयोगी - ३०६

नाट्यसिद्धि - १२, १३, ७७

पञ्चसन्धि - ६४, ६५, ६६

नाट्याग - २७, ३६

पट्टबन्ध - १७

नाट्यार्थ - ६७, ६८

पतञ्जलि - ११६

नाट्यालकार - ८, ३०, ३६, ४०, ६८

पद - १५३, १५५, १५८, ३६१

निजमुखादि विवशीभाव - ३०३, ३०४

पदसंघटना - ११८

निदर्शन - ५४

पदसदर्थ - १५४

निपात - १५३

पदार्थप्रतीति - ३५८

निबद्ध - ६३, १०७

पदोच्चय - ५४

नियतनिष्ठता - ३५२

परमलघुमजूषा - १५२, १६८, १७४,
१८८, ३१०

नियतप्रमाता - ३१५

परिकथा - ६३

नियोग - २६६

परिपुष्टिवाद - २३, २४, २६५, ३४०.

निर्विघ्न प्रतीति - ३०२, ३०३

परुषा - ११२

निर्विघ्न सविद् - ३३२

पक्षधर्मता - ६३

निर्विघ्न सवेदना - ३४१.

परार्थानुमान - ३५६

निर्वेश - ३०३

परिपुष्टावस्था - २६४

निष्पत्ति - ३१०

परिपुष्टि - २६४, २८०

निरुक्त - ४४, ४५, ४७, ४८, ५३

परिपोषवाद - ३३८, ३४१, ३८८

(लक्षण)

परिपोष्यपरिपोषकभाव - २७२.

नेता - ६६

परिमित प्रमातृत्व - ३११, ३१५, ३५०

नेपथ्यालकार - ८, ४०

पाचाली - ११२.

नेयार्थ - ६६

पाठधर्म - ११०

नेयायिक - ८४, ८७, १०१, १५८, १५९,

पाठ्यालकार - ८, ७७, १४०

१६५, १६८, १७०, १७१, १७२,

पाठ्यगुण - १२, ७७

१६६, २८८, ३५४, ३५५

पाणिनि - १०, २६, ४४, ६६, ११६,

नैरुक्त - ५१

१५५

नैषधीयचरित - १४१

पातजलसूत्र - १६६

न्याय - १५१, १५५, ३५४

पात्र - ३५०

न्यायवार्तिक - १८५

पानकरस - ३१०

न्यायशास्त्र - २१, ६१, ६२, ६४, १०२

पाल्यकीर्ति - १२५

पुमर्थत्व - २६६, २६७, ३४५
 पुरुषार्थ - ३४४, ३४५, ३४६, ३४७
 पुराणचित्र - १०८
 पूर्वमीमांसा - ४५
 पूर्ववत् - ३५६
 प्रकटता - १६५
 प्रकरणा - २६७.
 प्रतिबिम्बकल्प - ३७२.
 प्रतिबोध - ५३.
 प्रतिभा - ६, ५६, ६०, ६५, १२२,
 १३६, २०६, २१२, २६७, ३६२.
 प्रतिभान - २५६, ३६१.
 प्रतिभास - १०१, १२३, १२४, २८०.
 प्रतिभासनिबन्धन - १२२
 प्रतिहारेन्द्रराज - ३, १०३, १०४, १०५,
 १०६, २६५, ३५४, ३६७
 प्रतिज्ञा - ६२, ६३
 प्रतीतिविश्रान्ति - ३२५, ३३६
 प्रतीयमान - २११, २१२, २१३, २१४,
 २१६, २१७, २६५, २६६, ३५८
 प्रतीत्युपायवैकल्य - ३०३, ३०५
 प्रत्यक्ष - ६१, ६२, ६४, ६७,
 २६४. (वत्)
 प्रत्यक्षवाद - ३१७
 प्रदीप - १८२, १६१
 प्रदीपकार - २०६
 प्रदीपघटन्याय - ३२४
 प्रधानव्यपदेश - ११, २०, २०७
 प्रबध - ३४५
 प्रबधगुण - ७७
 प्रभाकर - १३४, १३८, १६१, २७६,
 ३१२, ३४०, ३५८

प्रमाण - ६२, ३६१
 प्रयाज - २६१, २६२
 प्रयोगालंकार - ८, २१, ६५, ७७.
 प्रयोजन - १७८, १७९, १८०, १८३,
 १८३, १८७
 प्रयोजनवतीलक्षणा - १८०, १८८
 प्रवृत्ति - २७, ३३, ३६, १५३, २४५,
 २४६, २५१, २५४
 प्रशसोपमा - ४३
 प्रश्नोत्तरभेदन - १५, १६, ३६५
 प्रसाद - ५८, ६७, ११८ ३६५
 प्रसिद्धि - ५४
 प्रहसन - २६७
 प्रहेलिका - १६
 प्रज्ञा - ११६
 प्राकृत - ६३
 प्राप्ति - ५४
 प्रियवचन - ५४
 प्रीति - ११२, ३७३, ३७४.
 प्रेयस् - ५४, १०४, २६२, २६६
 प्रेयस्वत् - १०५, २६२, २६३, २६४
 प्रेरान् - ११३
 प्रौढा - ११२
 प्रौढोक्ति - ७८

(ब)

बध - ५०
 बधगुण - १११, ११५
 बधच्छाया - २२६
 बादरायण - ४४
 बाणभट्ट - ३२७
 बीभत्सध्वनि - २३३
 बुध - १५१

***** भारतीय साहित्यशास्त्र

बौद्ध - १७३

ब्रह्मसभा - १७, १८

ब्रह्मसूत्र - ४४

ब्रह्मरथयान - १७

ब्रह्मास्वाद - २६३

ब्राह्मण - ४५, ४७

ब्राह्मणश्रमणन्याय - २१८

(भ)

भक्तिध्वनि - २३३

भक्तिरसायन - १३७

भट्टतीत - ४३, ५१, ५४, ७८, ११७,
१२०, २७६, २८०, २८४, ३४०,
३५१

भट्टनायक - १०, ४६, ५०, ११७, १२०,
१२८, १२९, १४५, १६७, २४४,
२६२, २८८, २८९, २९०, २९१,
२९२, २९३, २९४, २९५, २९६,
२९७, ३२८, ३४०, ३५१, ३५५,
३५६ .

भट्टि - ६१, ७४, ६०

भट्टेन्दुराज - ५८

भरत - १२, २४, २८, ३१, ३३, ३६,
३७, ४३, ४४, ४६, ५०, ५१, ५४,
५७, ५८, ५९, ६०, ६५, ६६, ६७,
६८, ६९, ७३, ७४, ७७, १०६,
१०७, १४१, १४३, १४८, २४५,
२४६, २४९, २५०, २५२, २५४,
२५५, २५७, २५८, २५९, २६०,
२६१, २७१, २८०, २८१, ३०८,
३१०, ३२६, ३३०, ३३१, ३३३,
३३६, ३४४, ३४६, ३४७, ३५३.

भवभूति - ३५, २६१

भवतिपक्ष - २५६

भर्तृहरि - १५३, १६३, १७२, १९८

भर्तृमित्र - १७६

भाकृत - १०२, ३५६

भानुदत्त - १३६

भामह - १, २, ३, ४, ५, ६, ७, ८,
२२, २४, ४१, ४२, ४३, ४४, ५०,
५१, ५२, ६०, ६१, ६२, ६३, ६४,
६५, ६६, ६८, ६९, ७०, ७१, ७२,
७३, ७४, ७५, ७७, ७८, ७९, ८१,
८३, ८४, ८५, ८६, ८७, ८८, ८९,
९१, ९२, ९३, ९४, ९६, ९७, ९९,
१००, १०२, १०३, १०४, १०५,
११०, ११४, ११५, ११६, १२२,
१२६, १४३, १४४, १४५, १४८,
२६२, २६३, २६४, २६५, २६८,
२८७, ३६५, ३७७, ३८१

भामहविवरण - १०१, १०३, २६६

भारती - २७, ७८

भारवि - २६१

भाव - २०, २६, ३६, ४६, ६५, ७४,
१०४, २२७, २३७, २३८, २३९,
२४०, २४६, २४९, २५२, २५५,
२५७, २५८, २५९, २६३, २६५,
२७२, २८१, ३४१, ३४२, ३४३,
३४८, ३४९, ३६४, ३७०, ३७२.

भावक - २६२

भावकत्व - २८८, २८९, २९१, २९२,
२९६

भावकाव्य - १०५

भावजीवन - ३५१.

भावध्वनि - २२६, २४०, ३४२, ३४४.

भावना - २६१, २६२, २६३, २६४,

२६७, २६८

भावप्रकाशन - ६७, १३६, २४६

भावप्रतीति - ३०२

भावबध - ३०२

भावयति पक्ष - २५६

भावयित्री - ३६२

भाव्यता - १०८

भावव्यजन - २५२

भावशबलता - २२७, २३७, २३६

भावशाति - २२७, २३७

भावसधि - २२७, २३०, २३६, २६४

भावाध्याय - २५७, २५४

भावाभास - १०४, १२०, २२७,

२३७, २६५

भाविकत्व - ६७

भावित - २५७

भावोदय - २२७, २३७, २३६, ३७०

भास - ३६

भूषण - ५६

भोग - २८३, २६४, २६७, ३०३

भोगीकरण - २६१, २६३, २६४, २६६,

३५५, ३५६

भोगीकृति - १२०

भोज - ३, ४१, ११७, १२०, १२१,

१२८, १२६, १३०, १३१, १३२,

१५४, १५५, ३३७, ३४०, ३६०

भोजकत्व - २८६, २६१, २६३

भोज्यभोजकभाव - २६२

(म)

मख - २, ३

मत्र - ४७

मध्यम मार्ग - २१

मधुसूदन - १३४, १३७, १३८, १४७,

३१२, ३२६, ३४०, ३४७

मनोरथ - ४३, ५३ (लक्षण), ६१

मनोरथ (कवि) - ३५७

मनोविज्ञान - ६३

मम्मट - १६, २४, २५, ५०, १०७,

११२, ११७, १२०, १३१, १३२,

१३३, १३४, १३५, १४४, १४५,

१४६, १४८, १५८, १६१, १६७,

१६८, १७३, १७८, १७९, १८०,

१८१, १८२, १८४, १८५, १८६,

१८१, १८२, १८३, १८५, १८६,

१८७, १८८, २०५, २०७, २०८,

२०९, २२१, २४३, २४४, ३१२,

३१४, ३४०, ३५४, ३५५, ३५६,

३६१, ३६३, ३७३, ३७४, ३८१

मथुरानाथ - १४१

महाकवि - ६६

महाकाव्य - ६३, ७६, ६६, १०८,

३४२, ३४३, ३४७

महाभारत - २२६

महाभाष्य - ११६, १७०, १८७

महाभाष्यकार - ६६

महारस - २४८, ३३५, ३४२, ३४३

महावाक्य - १५७, १५८, १६१

महावीरचरित - ३५

मगल - ६६, ६०

महिमभट्ट - ११७, ११६, १२०, ३५५

माघ - ११०, १८४, २६१

माणिक्यचन्द्र - १७६, १८१, ३१२,

३७४

मातृकाभ्यास - १६

माधुर्य—८०, ८१, १०१, ११३, ११८,

३७५

मानसप्रत्यक्ष—३१८.

मानससाक्षात्कार—३००

मानसी काव्यक्रिया—४

मार्ग—१२७

मालविकाग्निमित्र—६.

माला—५४

मिथ्याप्रतीति—२७५, २७८

मिथ्याध्यवसाय—५४

मिश्रकाव्य—७६

मीमांसक—५१, १२०, १५६, १५८,

१५९, (भाट्ट) १६०, (प्राभाकर),

१६१, १६६, १७०, १७१, १७३,

१७४, १८७, १९५, (भाट्ट), १९६,

२५६, २८८, २९१, २९२, ३१७,

३१९, ३५४, ३५५, ३५८ (भाट्ट),

३५९, ३६१, ३५४, ३६०, ३६१

मीमांसा—२१, ४६, ४७, ४८, १०२,

१५१, १५२

मुकुल—१५८, १६१, १७९, १८३,

१८४, १८६

मुकुल भट्ट—३, १०२, १०५, १११,

११७, ११९, १२०

मुक्तक—६३, ७९, २३४, २६१.

मुख्यवृत्ति—११७

मुख्यार्थ—११७, १६७, १६८, १७५,

१७८, १७९, १९३, १९८, २११

मुख्यार्थबाध—१९७

मूलप्रतिष्ठा—२९८

मेघदूत—९५

मेघावी—७४

(य)

यशोधर—४, १४, ८२.

यास्क—४४, ४५, ४८.

युक्ति—९५

योग—१७६, २७१

योगज प्रत्यक्ष—३०९.

योगदर्शन—३०२

योगरूढ—१७७, २००, २०१.

योगरूढी—१७६

योगसूत्र—२९५, ३०२

योगिप्रत्यक्ष—२९४

योग्यता—१५६, १५७, १५८, १५९,

१६२.

यौगिक—१७६, १७७

यौगिक रूढ—१७६, १७७

(र)

रघुवंश—१५७

रचना—६४

रत्नावलि—२६८, २७४, २७६

रस—१, २, ९, २०, २१, २३, २४, २७,

५४, ५५, ६४, ६५, ६६, ६९, ७०,

१०४, १०५, १०८, ११२, ११३,

११४, ११५, ११७, ११८, ११९,

१२०, १२१, १२२, १५१, १६४,

२२७, २३७, २३८, २४०, २४२,

२४७, २४८, २४९, २५९, २६०,

२६३, २६५, २६७, २६८, २६९,

२७१, २७२, २८४, २८६, २८७,

२८८, २८९, २९०, २९१, २९२,

२९५, ३०२, ३०७, ३०८, ३३०,

३३५, ३४१, ३४२, ३४३, ३४४,

३४५, ३४८, ३४९, ३६४, ३६६,

३७०, ३७२, ३७३, ३७७, ३८०,

३८२.

रसक्रिया - २०.
 रसगगाधर - १३६, १४२, १५८, १७२,
 २०१.
 रसदीप्त - १११
 रसदोष - ७७, ३५६
 रसध्वनि - ११६, २१८, २४०, २४२
 रसना - २४८, २८३, ३०२, ३०३,
 ३१०, ३३३, ३३५, ३४१
 रसनाव्यापार - ३३२, ३३६, ३४३
 रसनिष्पत्ति - २६१, २६६, २६२
 रसनीय - २१७
 रसप्रक्रिया - २४४, २४५, २६२, २६६,
 २८४, २६१, ३१३, ३२६, ३८१
 रसप्रतीति - २१६, २२०, २५६, २८६,
 २६४, २६५, ३०६, ३५३
 रसप्रदीप - २७६
 रसप्रयोग - ६५, ७७, ७८, २६०,
 २६७, ३७६
 रसभावना - २६१, २६२, २६५, ३२८.
 रसभोग - २६३
 रसभग - ३६६, ३७२, ३७३
 रसमीमासा - २६४, २६८
 रसवत् - २६२, २६३, २६४, ३७७
 रसवस्तु - ६८, ६६, ७२, ७३, ८०,
 १०४
 रसविघ्न - ३१, ३०३, ३०६, ३२५
 रसविमर्श - २३, २५८, २६८
 रसविश्व - ३३६, ३५१, ३५२
 रससंप्रदाय - ६७, ७३
 रसिकव्यापार - १२६.
 रस्यमानता - २०
 रससूत्र - २६०, २६८, २७०, २८८,
 ३१०, ३२६, ३३६

रसादि - २२६, २३४
 रसादिध्वनि - २१७, २२०, २२४,
 २२७, २३५, २३६, २३७, २६६,
 २७६
 रसाध्याय - २५६
 रसाभास - २०, २४, १०४, २२७,
 २३७, २६५
 रसाभिव्यक्ति - २३६, २८५, २८६,
 २८७, २६६, ३६६, ३७३.
 रसावेश - ३६५
 रसास्वाद - २, ११६, १२१, २२०,
 २६०, २६१, २७०, ३१३, ३१५,
 ३५६
 रसोक्ति - ३७७
 राघवन् - ६, ४७, ७४, १०३, १२६,
 १३०, ३५६
 राजमित्र - २६५
 राजतरंगिणी - १०३
 राजशेखर - २, ३, १२, १६, १७, १८,
 ८१, ८२, ६०, १००, १०५, ११३,
 ११७, १२०, १२१, १२२, १२३,
 १२५, १२८, १३२, १३५, १५३,
 १५४, १५७
 रामचन्द्र गुणचन्द्र - १३४, १३६, ३३७,
 ३४०
 रामशर्मा - ६०
 रामस्वामी - २४, ६७
 रामायण - ५, १५७, १८६, २१२
 रीति - १, २, २१, २३, ४१, ६७,
 १०३, १०५, १०६, १०६, ११०,
 १११, ११२, ११६, २२७, ३५६
 ३६५, ३८०, ३८१

रीतिसप्रदाय — ७३

रुद्रट — २, ६, १६, ६१, १०३, ११०,
११३, ११४, ११५, ११६, ११७,
११६, १४४, १४५, १४२, ३७६,
३८१, ३८२

रुच्यक — २, ३, १३४, १३५

रूपक — २६७

रूपबाहुल्य — २६३

रूढ — १७६, १७७

रूढलक्षणा — १८१, १८३, १८८, १९०

रूढि — १७६, १७८, १७९, १८०,
१८३

रूपगोस्वामी — १३७, १४७

रेखा — १११

(ल)

लय — २६४, ३०३

ललिता — ११२

लक्षक — १०

लक्षणा — ८, ९, १९, २७, ३७, ३९,
४३, ४५, ४६, ४८, ४९, ५१,
५४, ५५, ५६, ५७, ५८, ५९, ६०,
६१, ६६, ७४, १०१, १०२, ११८,
१२०, १२४.

लक्षणाकारिका — ६१.

लक्षणाभेद — १८४, १८५, १८६

लक्षणा — १५२, १५८, १६४, १६५,
१६६, १७८, १७९, १८०, १८१,
१८२, १८३, १८४, १८५, १८६,
१८७, १८८, १८९, १९०, १९१,
१९२, १९३, १९४, १९५, १९७,
१९८, १९९, २०१, २०२, २०४,
२०६, २०८, २१०, २८४, २८६,
३५५, ३६०, ३६१, ३७६.

लक्षणाभूलध्वनि — २३५, ३७१.

लक्षणाभूल व्यञ्जना — १६७, २०१, २०४,
२०८

लक्षणावादी — १२०, ३६१

लक्षणीय — १६५

लक्ष्य — ११८

लक्ष्य-लक्षक — १६५, १६६

लक्ष्यार्थ — १०२, ११७, १६५, १६८,
१७०, १९०, १९३, २०३, २११,
३५७

लाटी — ११२

लाहिरी — १२६

लाक्षणिक — ११८, १६७

लिङ्ग — ३१६

लिङ्गलिङ्गीभाव — २७५, ३६१, ३७४

लेश — ६१, ७४

लोकधर्मी — ३३, ३४, ३५, ३६, ३७,
३९, ७८, ८८, २४८, २५०, ३७६

लोचन — ५७, ७१, ११६, ११७,
१२०, १३९, १८३, २१४, २१७,
२१९, २२१, २२२, २५१, २५२,
२५६, २५९, २६१, २७२, २८७,
२८८, २९२, ३०८, ३२१, ३२३,
३२६, ३५४, ३५८, ३६०, ३७४

लोल्लट — २४, ११७, ११९, १२०,
१२४, २४४, २६४, २६६, २६८,
२६९, २७०, २७१, २७२, २७६,
२८८, २९३, २९४, ३२७, ३२९,
३४०, ३४७, ३५९, ३६१

लौकिक — ३१३

लौकिक प्रत्यय — ३२३

लौकिक प्रत्यक्ष — २८१, ३१७

लौकिक व्यग्य - २१४, २१७.

लौकिकोपमा - १०७

(व)

वक्रता - ६६, १२७

वक्रोक्ति - १, २३, ३६, ४४, ४८,
५०, ५१, ७०, ७१, ७२, ७३, ७८,
८१, ८२, ८८, ८९, ९१, ९४, ९५,
९६, ९७, ९८, ९९, १००, १०१,
११५, ११८, ११९, १२०, १४२,
१४५, १८८, ३५३, ३७६

वक्रोक्ति जीवित - ११, १२०, १२६,
१२९, ३५४

वर्णालिकार - ८, ४०, ७७

वस्तु - ६९

वस्तुध्वनि - २१७, २१८, २१९, २२४,
२२५

वाक्य - १५३, १५५, ३६१.

वाक्यदोष - १७४

वाक्यपदीय - १३०, १६३, १७२, १९८

वाक्यार्थप्रतीति - ३५८.

वाग्भट - १३४,

वाग्विकल्प - ११८, ३७२

वाचक - २१०, २१३

वाचकशक्ति - २७४, ३५८

वाचिक अभिनय - ४०, ६३, ६५

वाच्य - २००, २१३, २८४, ३१७

वाच्यवाचक - १६५, १६७, १७०,
२१२.

वाच्याश - ३७१

वाच्यार्थ - ६१, १०१, १०२, ११८,
१२४, १६५, १६८, १७०, २०५,
२१२, २१९, २२०, २९१, २९९,
३००, ३५७, ३५८, ३५९, ३६६

वाटवे - १०८, १३८, २६८.

वात्स्यायन - ४, ५, १३, ८२, ८३

वार्तिककार - १५४, १५५

वामन - २, ५, ६, ७, १६, २१, २२,
२४, ६४, ६५, ६६, ६८, ६९, ७३,
८१, १०१, १०३, १०५, १०६,
१०७, १०९, ११०, १११, ११२,
११७, ११९, १२२, १२४, १२९,
१३२, १४५, १४६, १५१, १५७,
१८३, ३३८, ३४०, ३६४, ३६५,
३७७, ३७८, ३७९, ३८०

वार्ता - २, ८८

वाल्मीकि - ५८, १२३, २१२, २५२.
२५३

वासनावेश - २७०

वासनासवाद - ३०१

वासनासस्कार - ३२४, ३२९, ३३०.
३४५

वासनीय - १०४

वासुकी - २४५, २४६

विकल्पन - ४१

विक्रमोर्वशीय - ६

विकास - २९३

विचारित सुस्थ - १०४, १०५, १२२,

विचित्रमार्ग - २१

विदग्धगोष्ठी - १३, १६, १७, ८१,
८२, ८३, ९४

विद्यानाथ - १३६.

विद्याधर - १३६

विधि - २९९.

विधिवाक्य - २९१, २९२.

विभाव - २७, ४६, ५५, ७१, २१७,	विश्वेश्वर - १३८.
२२१, २२७, २२६, २३८, २४१,	विषमबाण लीला - १२४.
२४२, २४३, २४४, २४७, २४८,	विषयसामग्री - ३०२
२४९, २५२, २५४, २५७, २५८,	विस्तार - २६३
२५९, २६०, २६१, २६२, २६३,	विज्ञानवाद - ३०२.
२६४, २६५, २६६, २६७, २६८,	वृत्तगधि - ६५, १०७
२६९, २७०, २७२, २७३, २७४,	वृत्ताकपाक - १२१
२७५, २७७, २७८, २७९, २८०,	वृत्ति - ६, २७, ३६, ४१, ७७, ११४,
२८१, २८४, २८५, २८६, २८९,	११६, २४४, २४६, २४८, २४९,
२९१, २९२, २९४, २९७, ३०६,	२५०, २५१, २५४, ३४४, ३५६,
३०७, ३०८, ३०९, ३१०, ३११,	३८१
३१५, ३१६, ३१८, ३१९, ३२०,	वृत्तिवार्तिक - १३६
३२२, ३२३, ३२४, ३२५, ३२७,	वृत्यग - ८ ४१, ६२, ६६,
३२८, ३२९, ३३१, ३३२, ३३४,	वृद्धि - ८६
३३५, ३३६, ३४१, ३४३, ३४८,	वेद - २६१
३५२, ३७१	वेदान्तसूत्र - ४७, ११६
विभावन - ७८, ७७, ७३, ७२, ५१,	वेदान्ती - १६१, १६३, १८७.
५०, ६६, ६८, २४३, २४४, २५२,	वैभक्त - १०४.
३०६, ३०८, ३२१	वैदर्भ - ६६, १५३
विरस - ११३	वैदर्भी रीति - ७८, ६६, १००, १११,
विवक्षा - ३१७	११२, ३६५
विवक्षितान्यपरवाच्य - २२२, २६१,	वैदग्ध्यभूमिभूषि - ८१. °
२६८.	वैयाकरण - ८४, ८७, ८८, १००,
विवृत्ति - १७४	१०१, १०२, १५३, १५४, १६२,
विशिष्ट - १६२	१६८, १७०, १७१, १७३, १७४,
विशिष्टलक्षणा - १६८, १६५, १६६.	२८८, ३५४, ३५८
विशेष - ६१.	वैशेषिक - १५६
विशेषरस - ३८२	व्यक्तिविवेक - २, ३, १२०, ३५४,,
विश्रान्ति - २६४	३५५, ३७६
विश्वनाथ - ३, २०, २१, ४१, १३१,	व्यग्य - ६१, ११७, ११८ ११९, १२०,
१३६, १३८, १४६, १५७, १८१,	२००, २१२, २१३, २१४, २२४,
१८२, १८४, १८५, २०३, २२१,	२२५, ३७१, ३७२, ३७६.
३१२, ३४०.	

व्यग्यव्यंजक—१६६, १६७, १६८, १६९, १७०, १७१, २३६, ३६४.	व्युत्पत्ति—६०, ६६, ११२, १२२, ३७३, ३७४
व्यग्यार्थ—१६६, १६७, १६८, २०३, २०६, २०८, २०९, २११, २१३, २१४, २१७, २१९, २२०, ३५७	(श) शक्ति—१५२, १५३ शबर—१८३ शबरस्वामी—४५ १२४, शब्दगुण—१०९, ६४ शब्दचास्त्व—३८१ शब्दप्राधान्य—५०. शब्दवक्तृता—६६ शब्दव्यापार—१०४, ६४ शब्दव्यापारविचार—१५८, १६१, १७३, १७९, १८७, २०९, ३५६, ३६१ शब्दव्युत्पत्ति—६९, १००, ८६, ९० शब्दशक्तिमूल (ध्वनि)—२२२, २२५, २२६, २३५ शब्दशुद्धि—१०९, ८९, २. शब्दसाधुत्व—८४. शब्दसंस्कार—६९, ८८. शब्दार्थ—१०५, ११५, १५१ शर्मा—११६. शकरन्—२२, ६६, ६७, ६९, ७०, ११६, शकुल—११७, ११९, १२०, २४ शाकुन्तल—२५७, २६९, २७५, ३०० शाक्त—१०४ शाक्तविभक्तिमय—१०४ शान्त—२६५ शाबरभाष्य—१६० शान्तरस—१०३, २१३. शाब्दिक—८७ शाब्दीभावना—२९१ शाब्दीव्यजना—२०४, २०७, २०८
व्यजक—११८, १२१०, २१२, २१३, २२४, २२५, २२६, २८८, २९६.	
व्यजकता—३६६, ३६८	
व्यजकत्व—२८६, २८७, ३५९	
व्यजकप्रकार—२३५	
व्यजना—२, १०२, ११८, ११९, १२०, १५२, १५३, १५८, १६४, १६५, १६६, १६८, १७६, १८२, १८३, १८४, १८६, १८७, १८८, १८९, २००, २०१, २०२, २०३, २०४, २०७, २०८, २१०, २१२, २१७, २१८, २२४, २८४, २८४, २८६, २८७, ३१७, ३४०, ३४१, ३४३, ३५९, ३६०, ३६१, ३६२.	
व्यजनाभेद—२०६, २२४	
व्यभिचारी—२३७, २४०, २४२, २५३, २५९, २६०, २६१, २६२, २६७, २६८, २६९, २७०, २७३, २७४, २८९, २९८, ३०७, ३१०, ३२१, ३३५, ३४२, ३५४	
व्याकरण—२०, २१, ८६, ८८, ८४, ८५, १०५, ११०, ११६, ११८, १५१, १५२, १५३, १५४, १६३	
व्यापार—५०, १४५, (मुख), १२१, १६८	
व्यायोग—२६७	
व्यास—५८, १६२, २२५, २२९	

***** भारतीय साहित्यशास्त्र

शारदातनय - २४६	सर्गबध - ६३, ६४, ६५, ६६, ७०, ७७, ७९, १०८
शास्त्रप्रत्यक्ष - ६२	सग्रहकारिका - ६१, २४८, २४९, २५४, २६०
शास्त्रानुमान - ६२	सघटना - ५६, १०४, २२७, ३७७, ३८०
शाकरभाष्य - ११६	सघात - ६३
शिल्पक - ३१	सचारीभाव - २७, ४९, २३४, २४३, २६४, २६५, २६७, ३०६, ३४३, ३४४
शिवस्वामी - १६६	सतृणाम्यवहारि - १०८, १०९
शिक्षाग्रथ - १७	सन्दर्भ - १०८, १५७, १५९
शृंगारध्वनि - १३२	सत्त्वालकार - ४०
शृंगारप्रकाश - १२०, १२६, १३०, १३२, १५४, १५५, ३५४, ३७७	सन्धि - ६, ८८
शेषवत् - ३५६	सन्धयङ्ग - ८, ४१, ६२, ६६
शोभा - ५२	सनिधि - (साभिष्य) १५७, १६२, १७५
शोभाकरधर्म - ३७८	सन्निवेश - ११२, ३५३
श्रव्य - ६४	सन्देह - ५३, २७५
श्रव्यकाव्य - २६७, २६८	सपाठ्य - ४.
श्रीकण्ठचरित - २	सप्रदाय - १४८.
श्रीशकुन्त - २४४, २६१, २६२, २६६, २६८, २७०, २७३, २७४, २७५, २७६, २८०, २८४, २८८, २९३, २९४, ३०७, ३२७, ३२८, ३४०, ३४८, ३५५, ३५६	सप्रदायप्रकाशिनी - २०७
श्रीहर्ष - १४०	सप्रज्ञक - ३७२.
श्रीकण्ठचरित - २.	सभावनाविरह - ३०३
श्रुतिकटुत्व - ८८.	समवकार - २६७.
श्रुतिसबध - १०१.	समापत्ति - २६४, ३०३
श्रुतार्थापत्ति - १०	सम्बन्धीयता - १५८
श्लेष - १०३.	समवकार - ३०, २६७
(स)	समवाय - ११८
सकेत (टीका) - ८६, १६८, १६९, १७०, १७३, १७४, १७६, १६३, १६७, २१०, ३१३	समाधि - १००, १०१, १०८, १४५.
सकेतितार्थ - ८६, १७०, १७१, १७५, २०४	समस्याक्रीडा - १४, १५, १६
	समाज - १५, १६, १७, १८, ८२.
	समाहित - २६४, २६५

समुच्चय - ५४	स्थायिविलक्षण - ३३०, ३३८, ३४१,
समुद्रबध - १२८, १२९	३४२, ३४३, ३४४
समृद्धि - ६४.	स्थायी भाव - २३, २७, ६२, ६८, ४९
समुपरजन - ३०६	स्मृति - ३०१, ३०२
समूहालबन - ३१६, ३२४	स्वगत - ३१५
सम्यक्प्रतीति - २७५, २७८.	स्वभावोक्ति - ३९, ७४, ७८, ८१, ८२,
सरस्वती कठारण - १२०, १२९,	३७६.
१३२	स्वरूप निबधन - १२२, १२३.
सहदेव - १११	स्वशब्दवाच्य - २१६, २४०, २४२,
ससर्ग - १६२, २६८.	२६४, २६५, २६५, २६६, २६७,
सशययोग - ३०३, ३०५	२६८, ३५९
सयोग - ३०७	स्वार्थानुमान - ३५६
सलक्ष्यक्रम - २१८, २१९, २२०, २२१,	साहित्य - १, २, ३, ६, ७५, ११८,
२२२	११९, १२०, १२६, १२७, १२८.
सवाद - ३५१	१२९, १३०, १३१, १४४, १६८
सवादीभ्रम - २७४, २७५	साहित्यकौमुदी - १८२
सविच्चर्चणा - ३४०	साहित्यचूडामणि - २०९.
सवित्ति - १९६	साधारणीकरण - २९०, २९१, २९२,
सवेदना - ३४९	२९३, २९६, २९७
सविद्विश्वाति - ३४५, ३३६.	साधारण्य - ३१४
सहृदय - १७, १८, ७८, २१०, २११,	साध्य - २९१
२८८, ३००	सामान्य - २८२, २८३.
स्फुटत्वाभाव - ३०३, ३०५	सामान्यरस - ३४२, ३८२.
स्फोट - १५३, १६२, १६३, २४८	सान्तरार्थनिष्ठ - १८२
स्फोटवाद - १७३	साहित्यदर्पण - ३, १८, २५, १३६,
स्फोटवादी - १६३, १८७.	१५७, १५८, १५९, १६०
स्थायी - २३७, २४०, २५३, २५९,	साहित्यपद्धति - १४४
२६१, २६४, २६६, २६९, २७०,	साहित्यमीमांसा - २, ३
२७३, २७४, २७५, २७६, २८०,	साहित्यविद्या - १८, १०२, ११५,
२८९, २९८, २९९, ३०२, ३०७,	१२१
३०८, ३२५, ३२९, ३३०, ३३६,	साहित्यविरह - १२७.
३३८, ३४०, ३४१.	साक्षात्कार - ३०२.

***** आ र ती य सा हि त्य शा स्त्र

साख्य - १०२, २८८, २८९, ३२८

सात्वेती - २७, ७८.

सात्त्विक - २७, ४०

साधुत्व - ८९.

सामाजिक - ८२

सामान्य - ९२

साख्यवादी - ३४०

सादृश्य - २७५

साधन - २९१

साधारणीभूत - २४७

साधारणीभाव - २७९, २८१, २८२

२८३, २९०, ३०१, ३११

सिद्धि - २४६, २४९

सिद्धपरमतानुवाद - २१, २२, ६९, १०८.

सिद्धसारस्वत - ६९

सुप्तिद्व्युत्पत्ति - ८८, ९०

सुकुमारमार्ग - २१, ७८

सुखदुःखवाद - २३, २४. २८८, ३३७, ३४०.

सूक्ष्म - ५३, ७४

सोमेश्वर - ६६

सौन्दर्यव्यापार - ३०.

सौशब्द - ९९, ८६, ९०

(ह)

हर्ष - २६१

हेतु - ६१, ७४, ९२, ९३, १८५

हेमचन्द्र - १३४, १३५, १८१, २३५,
३१२, ३४०, ३७४

हृदयंगमा - ५

हृदयदर्पण - २, १२०, २८९.

हृदयविश्रान्ति - ३३४

हृदयसवाद - ११९, २१७, २५२, २७९,
२८१, २८३, २९४, २९५, ३०३,
३०८, ३१६, ३२८, ३५१, ३६५

(क्ष)

क्षेमेन्द्र - ३, २४, ८७, ११७, १२०,
१२८, १३८, १४८, ३६९

(ज्ञ)

ज्ञातता - १९५

ज्ञानलक्षणप्रत्यासत्ति - ३१८, ३१९

ज्ञानेन्द्रसरस्वती - १०२.

ज्ञापकहेतु - ३०९

ज्ञापितसिद्ध - ७५